المشكلة الأخلاقية و الفلاسفة لأندريه كرسون





الشكلذالاخلافيةوالفلاسفة

لأندريه كريسون

سرجسة الإسام عبدالحابم محسمود الأستاذ أبوسكر ذكسس

PP71 a - 1491 7

مطابع كاللشيخ بثبا بالتاعرة

الغلاف من تصميم :
 حسن احمد خليل

بميسم الرغن الرسيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الرساين مسيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن أتبع هديه الى يوم الدين ، (وبنا آتنا من للنك رحمة وهيىء لنا من أمرنا رشدا)) قرآن كريم



الفاسفة والحقيقة الإسام الأكبر عبد الحسليم محمود

أصل كلهة فلسفة:

يقول ابن أبى أصيبعة عن مفهوم الفلسفة عند الفارابى:
اسم: « الفلسفة » يونانى ، وهو دخيل فى العربية ، وهو
على مذهب لسانهم: « فيلا سوفيا » ومعناه: ايثار الحكمة ، وهو
في لسانهم: مركب من « فيلا » و « سوفيا » .

« فيلا » الابثار ، و « سوفيا » الحكمة .

والفيلسوف مشتق من « الفلسفة » ، وهو على مذهب لسانهم : فيلوسوفوس ، فان التغيير انما هو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ، ومعناه : « المؤثر للحكمة » .

والوُثر للحكمة عندهم : هو الذي يجعل القصد عن حياته وغرضه من عمره : « الحكمة » .

تعريف الكندي للفلسفة:

وقد تحدث الكندى ـ فيلسوف العرب ـ عن معنى الفلسغة، وقد كان الكندى متواضعا ، انه لم يرد أن يذكر تعريفا شخصيا ،

وانما ذكر المعانى المتداولة التى اوردها القدماء ، ولا ينسب الكندى كل معنى من هذه المعانى الى قائله .

وربما كان هدفه من ذكر هذه التعريفات وجميعها دون الاقتصار على واحد منها ـ أن يشير الى أن كلا منها لو أخذ منفردا كان قاصرا 6 وأنه ياجتماعها يتبين المعنى فى دقة 6 ومن أجل ذلك أضاف الى كل معنى من المعانى الجانب الذي يشير اليه المعنى :

ذلك ان بعضها يشير الى الاشتقاق ، وبعضها يشسير الى السلوك ، وبعضها يشير الى العلة ، وهكذا .

ومهما يكن من شيء فانها ـ باجتماعها ـ تعنى بالموفة النظرية والسلوك العملي .

وهى ـ على كل حال ـ بحث عقلى وسلوك ارتياضى . بيد اننا نعجل فتقول : ان الكندى لم يسلك السبيل الارتياضى وان كان بقره ، وانما سلك السبيل العقلى ، ومثله فى ذلك ـ مثل ابن سينا . ولنذكر الآن المانى التى ذكرها الكندى للفلسفة .

- اذا نظرنا الى الاشتقاق فمعناها : « حب الحكمة » .
- (ب) واذا نظرنا اليها من جهة السلوك الانسانى فانها: « التشبه نأفعال الله تعالى بقدر طاقة الانسسان ـ ارادوا أن يكون الانسان كامل الفضيلة » .
- (ج) ويمكن أن ينظر اليها من جهسة السلوك الانسسائي أيضسا فيقال : « أنها العناية بالوت » .
- ويقصدون : اماتة الشهوات ، فهذا هو الموته الذي قصدوا اليه ، لأن اماتة الشهوات ـ السبيل الى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء : اللذة شر !
- د) وحدوها _ من جهة مكانتها _ فقالوا : « صناعة الصناعات وحكمة الحكم » .

(هـ) وحدوها .. من جهة معرفة الإنسان لنفسه فقالوا: «هي معرفة الانسان نفسه » .

وارادوا بذلك : ان الانسان جسم ونفسر وعرض : فذا عرف ذلك تماما فقد عرف كل شيء ، ولذلك سمى الحكماء الإنسان : « العالم الاصغر » .

رو) اما حدها التقليدي فهو أنها : علم الأشياء الأبدية الكلية : انباتها ومائيتها وعللها بقدر طاقة الانسان .

وصواء عرفنا الفلسفة بهذا التعريف أو ذاك . فأنها على كل حال : « أعلى الصناعات الانسانية منزلة ، وأشر فهــا مرتبة » . أما تمليل ذلك فيذكره الكندى بقوله :

لان غرض الفيلسوف في علمه اصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق » .

واذا كانت هذه التعريفات تشير الى جوانب _ كما ذكرنا سابقا . فان هذه الجوانب متفاوتة فى الشرف والمنزلة . واشرف الفلسفة واعلاها مرتبة _ فيما يرى فيلسوفنا _ الفلسفة الأولى اعنى : علم الحق الأول الذى هو علة كل حق ، ولذلك يجب ان يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الاشرف، لأن علم العلة اشرف من علم المدلول ، لاننا انما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما اذا نحن احطنا بعلم علته » .

اذا كان الأمر كذلك : « فبحق ما سمى علم المسلة الأولى : « الغلسفة الأولى » » اذ جميع باقى الفلسفة منطو فى علمها » واذ هى اول بالترتيب من جهة الأيقن علمية » واول بالزمان » اذ هى علة الزمان » .

رايئسا:

اما نحن فنقول: انه ليس كل دراسة عقلية تسمى فلسفة ، فان الرياضيات من المباحث العقليسة اليقينية ولا تعد في العصر الحاضر من مياحث الفلسفة .

ونحن حينما نتحدث هنا عن الفلسفة فانما نعنى : البحث العقلى البحث فيما وراء الطبيعة وفي الأخلاق .

ونعنى بما وراء الطبيعة : الالهيات ، أو ما يسمى فى عرف المتكلمين : المقائد ، ونعنى بالأخلاق معناها الشامل الذى يتضمن التشريع الذى يحرم المنكر ويردع الذين يقطونه .

وقد بخالفنا هذا الباحث أو ذاك فى هذا الذى نعنيه بالفلسفة، ولكننا أحبينا أن نتفق مع القارىء على اصطلاح محدد ، وفي أطار هذا الاصطلاح يسير بنا البحث ، ونحن على كل حال نتفق في هسذا التعريف مع كثير من القدماء ومع الأكثرية العظمى من المحدثين ،

رأى الاستاذ كرسون:

يقول الأستاذ « اندريه كرسون » في كتابه « المشكلة الأخلاقية والفلاسفة » ما يلي:

« أن الفلسفة بمعناها الخاص قد دارت _ ولاتزال تدور _ حول طائفتين أساسيتين من السائل:

١ - السائل النظرية:

ما الكائن ؟

ما أصله ؟

ما المصير الذي ينتظره هو وما تفرع منه ؟

افي طوق العقل آلانساني أن يضع حلولا لهذه المسائل ، أم أن ذلك في حكم المستحيل ؟

كل هائيك المسائل تعتبر مسائل ميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة) .

٢ ــ السائل العملية :

كيف يجب أن يكون مسلكنا في الحياة المنادية المناسئين تربية حسنة الناشئين تربية حسنة المناسئين ال

ماذا يجب لقيادة الدولة حتى تسير على النهج المستقيم ؟ كل هاتيك المسائل عليها تتوقف الأخلاق ، او تستمد هي من الأخلاق » .

وهذا الذي ذكره الاستاذ الدريه كريسون هو رأينا الذي نسير على ضوئه في موضوعنا هذا .

الجو الفلسفي في الاسلام :

ان كل من يتصفح تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام يجد مجموعة من كباد المفكرين بحثوا فى تعمق الموضوعات الفلسفية هده، وانتجوا فيها انتاجا يتفاوت كما وكيفا بحسب شخصياتهم .

وبدات هذه المجموعة ـ في الاسسلام ـ بغيلسسوف العرب « أبو يعقوب الكندى » •

وقد نال أبو يعقوب الكندى تقديرا كبيرا ، ونال شهرة ذائعة في الشرق والغرب ، وقيه يقول الفيلسوف « أن كوردان » وهو فيلسوف من فلاسفة النهضة ، توفي سنة ١٥٧٦ م ،

ان الكندى واحد من اثنى عشر مفكرا هم انفذ المفكرين
 وارجحهم عقلا وتفكيرا ، وانه واحد من ثمانية هم ائمة العلوم
 الفلكية في القرون الوسطى » .

وعنه يقول القفطي : فيلسوف العرب واحد أبناء ماوكها .

ونال جميع فلاسفة الاسلام مثل ما نال الكندى من شهرة ومن تقدير ، بيد أن شهرتهم وتقسديرهم لم يمنعا أن يكنون لهم

خصوم هم من الكانة بالمنزلة الرفيعة ، بل أن خصومهم أكثر من أنصارهم .

وعلى رأس خصومهم ـ المحدثون ، وعلى رأس المحدثين الامام احمد بن حنبل . ومن خصومهم المتعمقين ـ الامام ابن تيمية !

على أن الخصم الذى كان لكتابته شهرة لا حد لهسا وتأثير عظيم هو: حجة الاسلام الامام الغزالى ، صاحب كتاب: « تهافت الفلاسغة » . وكلمة « تهافت » تعنى السقوط والانهيار!

واكننا نتساءل الآن ؛ لماذا كان المحدثون وكثير غيرهم خصوما للفلاسفة ، وما حكمتهم في ذلك ؟

ان موقفهم من الوضوح بمكان ، وذلك أن موضوع الفلسفة هو نفسه موضوع الدين .

ان الدين : الهيات وأخلاق تسستند الى الوحى ، والوحى معصوم ...

والفلسفة : الهيات وأخلاق تستند الى العقل ، والعقل يخطىء ويصيب ، وهو حينما يخطىء لا يعلم يقينا أنه أخطأ ، وحينما يصيب لا يعلم يقينا أنه أصاب ا

ويقولون ، أو لسان حالهم يقول :

لقد ضمن الله لنا العصمة في الوحى ، ولم يضمن لنا العصمة في الاراء العقلية .

وحينما أخد المتفلسفون يترجمون كتب اليونان وغيرهم قال معارضو الفلسفة : اذا كان ما عند اليونان في انعقائد حقا فعندنا ما هو أحقى منه وهو عقائد الاسلام ، لانها بالأسلوب الالهى الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ونحن اذن في غنى عن عقائدهم !

واذا كان ما عندهم باطلا فنحن في غني عن الباطل!

وكذلك كان موقفهم من الأخلاق بمعناها العام: ان كانت اخلاق انيونان فاضلة فعندنا ما هو افضل منها ، وأم تتم مكارم الأخلاق الا في العهد الاسلامي .

« انما بعثت لاتمم مكارم الأخلاق » •

وان كانت اخلاق اليونان فاسدة فنحن تعوذ بالله من كل فسياد .

وعارضوا الترجمة في الجانب الالهى ، وعرضوها في الجانب الاخلافي ، ولكنهم لم يعارضوها في جانب العلوم المادية وانما شجعوا عليها : مثل الطبيعة ، والكيمياء ، والغلك . ، وعارضوا التفلسف بكل ما أوتوا من قوة .

واكن التياد الفلسمى استمر فى المجنمع الاسلامى ، واذا كان قد تهافت فى المشرق بتأثير حجة الاسلام فانه قد ازدهر فى المرب على لسان ابن باجه وابن طفيل وابن رشد ،

تبرير ابن طفيل للموقف الفلسفي:

اما تبرير الفلاسفة لموقفهم في مواجهة معارضة خصومهم فانه يلخصه ما كتبه ابن طفيل في رسالته « حي بن يقظان » . وما كتب ابن طفيل رسالته هذه او قصته الإليبرد موقف الفلاسفة ، وبشد من ازرهم بالنسبة لما يعترض عليهم به من مخالفة الفلسفه للدين . وتحري ابن طفيل فيما كتب اربعة اهداف :

- ١ ـ هل يصل الانسان بعقله الى اثبات وجود الله تعالى ، والم رسم طريق للسلوك يرضى عنه الله سبحانه ؟
- ٢ ـ هل يصل الانسان روحيا الى القرب من الله تعالى والى المرفة عن طريق مباشر أو بتعبير آخر : هل الطريق الصوفى .
 طريق موصل ؟ وان كان أبن طفيل لم ستعمل كلمة تصوف .
- ٣ ــ هل بلتقى الطريق العقلى والطريق الروحى في انسسجام
 لا اختلاف فيه ؟

على يلتقى ذلك كله ومبادىء الوحى أو الطريق والدينى فى تناغم ووحدة وائتلاف ؟

ومن أجل الاجابة على هذه الأسمئلة كتب أبن طفيل قصسة خيالية عقلية لطيفة .

انها قصة طغل نشأ في جزيرة طفولته الأولى ، واخذ ابن طفيل يتدرج معه في تطوره الجسمى الى أن اكتمل جسميا ، واخذ يتدرج معه في تطوره العقلى من فكرة الى فكرة ، ومن مبدأ الى مبدأ حتى وصل الفتى الى اثبات وجود الله بطريق العقل المحض ، والحق أن ابن طفيل كان بارعا في تسلسله بالأفكار والمبادىء الى أن انتهى الى غابته وهي أن الانسان يستطيع بعقله أن يشبت وجود الله .

ويدا فتانا يفكر ، فراى أن كل موجود يمكن الاتصال به على وضع يليق به ، فاخذ يفكر في كيفية الاتصال .

ونحب أن ندع أبن طفيل نفسه يتكلم :

انه يرى أن هناك رتبة من المعرفة ينتهى انيها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى ، وهذه الرتبة تعتبر طورا من أطوار «حى بن يقظان » .

فانه بعد أن شب وترعرع ، وبلغ دور التمييز ، وانتهى الى مرحلة التعقل ، والاستدلال ، والبرهان _ أدرك بطريق النظر ، حقيقة الجسم ، وأنه متناه ، وأدرك أبدية العالم ، وحصلت عنده فكرة نظرية عما وراء الطبيعة ، واستقام له الحق بطريق البحث والنظر .

فلما انتهى من هذه الرحلة ، بدأ في المرحلة الثانية : مرحلة الوصول الى الحكمة بطريق الرياضة . وكان مما يقوم به من الارتياض : « الله كان يلازم الفكرة فى الوجود الواجب الوجود ، نم يفطع علائق المحسوسات ، ويغمض عينيه ويسد اذنيه ، ويضرب جهده عن نتبع الخيال ، ويروم بمبلغ طاقته الا يفكر فى شيء سواه ، ولا يشرك به احدا .

وبستعين على ذلك : بالاستدارة على نفسه ، وبالاستحثاث فيها ، فكان اذا اشتد في الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات، وضعف الخيال وسائر القوى التى تحتاج الى الآلات الجسمانية وقوى فعل ذاته التى هى بريئة من الجسم .

فكانت فكرته في بعض الأوقات تخلص عن الشوب ، ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود .

لم تكر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله ، وترده الى أسفل السافلين ، فيعود من ذى قبل ، فان لحقه ضعف يقطع به عن غرضه تناول بعض الأغذية بحسب شرائط معينة ، ثم انتقل الى شانه !

ثم رأى أن الحركة من أخص صفات الأجسام ، وكان يريد طرح أوصاف الجسمية عن ذاته ، فأخذ يقتصر على السكون في مفارته مطرقا ، غاضا بصره ، معرضا عن جميع المحسوسات والقوى الجسمائية ، مجتمع الهم والفكرة في الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة .

فمتى سنح لخياله سانح سيواه طرده عن خياله جهده ، ودافعه ورانس نفسه على ذلك ، وذهب فيه مدة طويلة بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغلى فيها ولا يتحرك !

وفى خلال شدة مجاهدته هذه ... ربما كانت تغيب عن ذكره وقت وقكره جميع الأشياء الا ذاته ، فانها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود ، فكان

يسوءه ذلك ، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المعطة ، وشركة في اللاحظة .

ومازال يطلب الفناء عن نفسه ، والاخلاص في مشاهدة الحق ، حتى تأتى له ذلك ، وغابت عن ذكره و فكره السموات والأرض وما بينهما ، وجميع الصور الروحانية ، والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد ، والتى هى اللوات العارفة بالموجود الحق ، وغابت ذاته في جملة تلك اللوات ، وتلاشى الكل واضمحل، وصار هباء منثورا ، ولم يبق الا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود ، وهو يقول بقوله اللى ليس معنى زائدا على ذاته :

﴿ لَمْ الَّلَكَ اليَّومَ ﴾ لله الواحد القهار (١)))

فقهم كلامه ، وسمع نداءه ، ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم ، واستفرق في حالته هذه ، وشاهد ما لا عين رات، ، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ،

وكان كل ما وصل اليه ابن طغيل عن طريق الرياضة منسجما تماما _ فيما يزعم _ وما وصل اليه عن طريق المقل .

تبرير ابن سينا:

وابن طفيل في هذا يسير على نمط سار فيه ابن سينا من قبله ، وهذا التوافق بينهما بالغ الأهمية : انهما من كبار المفكرين ، ويكاد فكرهما يكون متطابقا تماما في أن المفتل الانساني يصل الى الله بالدليل والبرهان ، وفي أن القلب الانساني يصل الى الله بالرياضة الروحية ، المبادة : صلاة وصياما وذكرا . .

لقد أثبت أبن سينا وجود الله بالمقل ، ودليله الرتكز على « الامكان والوجوب » معروف مشهور .

أما جانب الرياضة الروحية فيقول عنها في كتابه الذي كان

⁽١) سورة قاقر (الآية ١٩) .

يمتز به كثيرا ، واللى الفه في أواخر حياته وهو كناب الاشارات :

« ثم اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما ... عنت له خاسات من اطلاع نور الحق للديدة كانها بروق تومض اليه ، ثم تخمد عنه.

ئم انه تكثر عليه هذه الغواشى اذا أمعن فى الارتياض : فكلما لمح شبئًا عرج عنه الى جناب القدس ، فيلكر من أمر أمرا ، فيغشاه غاش ، فيكاد يرى الحق فى كل شىء .

ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة ، فيصير المخطوف مألوفا ، والوميض شهابا بينا ، وتحصل له معارفه مستقرة كانها صحبة مستمرة . . » .

الى ما وسفه - على حد تعبير ابن طفيل - من تدرج الراتب وانتبائها الى النيل : بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق .

وحينتُذ تدر عليه اللذات العلا ، ويفرح بنفسه لما يرى بها من أثر الحق ، وبكون له في هذه المرتبة نظر الى الحق ، ونظر الى نفسه ، وهو بعد : متردد .

ثم أنه ليفيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس نقط ، وأن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظه وهناك يحق الوصول !

ونعود الى بن طغيل:

انه بعد أن وصل إلى الله بطريق العقل وبطريق الرياضة الروحية ... تأمل في ثمرة الطريقين ، فوجسد أن نتيجتها واحدة ، وأنهما لا يختلفان الا في درجة الوضوح ، وأبان عن ذلك ، وبذلك يكون قد وصل إلى الاجابة عن السؤال الثالث .

وأتاحت المصادفة لحى بن يقظان أن يلتقى هو ورجل يدين بدين منزل صحيح وتفاهما فى كل ما وصل اليه عقله ، وما وصل اليه قلبه ، فوجد التطابق التام .

ووصل أبن طفيل برسالته اللطيفة الحجم الى كل ما كان برجو أن يصل فيه الى جواب صحيح يرضى العقل ويرضى الدين .

وكانت آمال وامانى فلاسفة الاسلام الوصول - عن طريق المحاولات المقلية المستمرة - الى التوقيق بين الدين والفاسفة . والفلسفة في الفكر الاسلامى اذن تحاول جاهدة أن تعلن في نوع من الدعاية المزخرفة أنها تتفق مع الدين فيما أتى به الدين ، وأنها لا تختلف هي والدين في مبادئها .

.

وعند كل فيلسوف في الاسلام وعند كل مؤرخ للفلسفة الاسلامية فقرات وقصول بعنوان: « التوفيق بين الدين والفلسفة » سهواء أكان هذا العنوان ظاهرا أم مستورا .

انجحت الفلسفة في هذا أم اخفقت ؟

ومن أجل الاجابة عن هذا السؤال نحب أن نتحسدت أولا عن الجو الذي نشأت فيه الفلسفة .

الجو اللي نشات فيه الفلسفة:

اتها نشأت عند قدماء اليونان قبل الميلاد .

وكانت اليونان فيما قبل الميلاد بقرون تدين بدين وثنى: كانوا يؤمنون بمجموعة من الآلهـــة قابلة للزيادة عن طسريق الزواج والتناسل! وهى آلهة تحب وتبغض وتتنازع وتتشاحن ، ويحاول بعضها أن يعتسدى على الاعراض وعلى السلطان ، وهى فى نزاع مستمر ، ثم هى تحابى من البشر من يقدم لها القرابين والأضاحى! وتخدل من لم يغمل ذلك! وكانت في مستواها الاخلاقي العام بعيدة عن الكمال والفضيلة ، وكان الالف والتكرار والتعبود يجعل هذا الوضع للآلهة وضعا عاديا لا يشير نقدا ولا استنكارا!

بيد أنه نشأ في القرون الخامس والرابع والثالث قبل الميلاد في الدونان مجموعة كثيرة من المفكرين النابهين بل من العباقرة ،

وفكروا وتأملوا ونقدوا واستنكروا وانفصلوا عن الدين . يعلنون فلك في صخب او في هدوء ، وفي كثير من الاحيسان يسرون ذلك ويخفونه في نفوسهم . ولكنهم ، على أي وضع كانوا ، الفوا مذاهب آمنوا بها واعتقدوها : مذاهب بشرية لم تؤسس على وحى ، ولم ينزلها الله على لسان انبيائه ورسله ا

الفوا مداهب تتصل بالله سبحانه وبالآخرة وبالسلوك الانساني الذي يجب ان يلتزمه الانسان .

انها مذاهب مؤسسة على العقل : عنه تصدر ، ومنه تنبع ، وعليه تقوم .

ان المقل ينشئها ويسير معها خطوة فخطوة حتى يصل بها ـ في تدرج ـ الى غايتها •

انها مداهب عقلية ، انها مداهب بشرية . انها في المستوى البشرى .

واذا كانت اسطورية الدين اليسوناني هي التي دفعت هسؤلاء المفكر بن الى ما اقدموا عليه فان الأمر لم بكن كذلك فيما قدل .

كان الوضع فيما قبــل : التفرقة بين مجالين من مجـالات المرفة :

- متجال المعرفة الحسية : وهو مجال آلات المرفة فيه الحواس، وموضوعه المادة ، والعقل يجول فيه مستنبطا ومستنتجا فيؤلف فيه وبركب ، ويعيد تأليفه وتركيه ، ويستخرج قوانينه وقواعده ، فتكون الحضارة ، ويكون العلم بمفهومه الغربي الحديث أو بمفهومه الكوني المادي : طبيعة وكيمياء وفلك .
- مجال المعرفة الروحية والاخلاقية: وهـــو مجال ليست الحواس مصدره ، وليس العقل ومنشئه أو ميتدعه ، وانها مرده

الى الوحى ينزله الله على السنة من يصطفيهم لحمل الرسالة من خلفه ٤ انه من اختصاص الله تعالى يبينه على السنة رسله .

وسار الأمر على هذه الكيفية الى العهد البونانى القبديم: فخاض الانسان في مجال الحس ـ وهو اختصاصه ـ وخاض في مجال الروح بعقله ، وليس للعفل في مجال الفيب الا محاولة الفهم، اذ التقرير والبيدان في هذا المجال ليس للانسسان ، وليس من اختصاصه!

وجاءت المسيحية فردت الأمر الى حالته الطبيعية : عالم الحس للانسان أن يفكر فيه ويستنبط ، وعالم الروح ليفهمه الانسسان عن طريق الوحى .

ولكن التيار الغلسفى اليونانى غزا - على استيحاء شديد فى اول الأمر - الجو المسيحى واخذ مكانته شيئًا فشيئًا بين المفكرين الفربيين فنشأ فبهم الفلاسفة ، ونشأت في أجوائهم الفلسغة ، ولكن مكانة القساوسة كانت قسوية مسيطرة ، وكانت الفلسغة منهجا مبتدعا وفكرا عقليا بجوار الوحى .

فاخذ فلاسفة العرب يحاولون التوفيق بين المسيحية والفلسفة ويعلنون أنه لا خلاف بين الدين والفلسفة ا

واذا قرات و ديكارت » تجده كانه كان يمشى على الشواد وهو بتفلسف محاولا ما استطاع الىذلك سبيلا مداراة القساوسة وعلماه الدين . والجو العام الفلسفى ، اذن يعلن في مجاملة بالفة _ انه يؤيد الدين ولا ينحرف عنه ، وانه يقدم انتاجه وبعرضه على علماء الدين ، متقبلا ملاحظاتهم التى يوليها عنايته الفائقة . وكان هذا موقف ديكارت وغيره .

وجاء الاسلام بهدى للتى هى اقوم ، وليخرج الناس من الظلمات الى النور ، وليقود الانسانية نحو مرضاة الله تعالى ووضع الأمسور

في نصابها مبينا باسلوب لا لبس فيه .. أن العقيدة والاحلاق واظام المجتمع والتشريع من أمر ألله تعالى 6 وصل شهراعت رحمنه سبحانه أن يرسم للاسبانية طريقها المصوم في كل ذلك 6 فأرسل الرحمة المهداة خام النبيين (محمداً) ساى الله عليه وسلم .

يقول الله تعالى :

(الحمد ته الذى انزل على عبده الكتاب ولم يجهل له عوجا فيما لينند باسا شديدا من لدنه ويبشر الؤمنين الذين بعملون الصالحات ان لهم أجرا حسنا ماكثين فيه ابدا ، وينذر الذين فالوا أتخذ الله ولدا مالهم به من علم ولا لآبائهم كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولوا الاكذبا) .

ولكن الفلسفة البونانية دخلت على استحياء ــ في عهد المنصور ــ وقوى جناحها في عهد المامون ، وأصبح في الأمة الاسلامية فلاسفة.

سيهات الفلسفة

والآن نتسمأءل: ما السمات المامة للفلسفة ؟

وانه لا يتأتى ان نحدد فى صورة مغنعة الصلة بين الفلسفة والحقيقة نفيا أو اثباتا فبل تحديد سماتها العامة . فما هله السمات ؟

• السمة الأولى:

والسمة الاولى من هذه السمات وهى اهمها وتعتبر كالمنبع الذى عنه تفيض السمات الآخرى هى ان الفلسفة لا مقياس لها للتفرقة بين الحق والضلال ، بين الصواب والخطأ ، فاذا اختلف فيلسو فان في امر من أمور الفلسفة فانهما لا يجدان مقياسا يرجعان اليه للحسم بينهما في موضوع الخلاف .

أما فى العلم فان المقياس هو « التجربة » : فاذا اختلف عالمان فى اس كونى رجعا الى التجربة ، وهى تعلن فى صراحة مشاهدة خطأ هذا وصواب ذاك .

ما هو .. في عالم الفلسفة .. الذي يجرى مجرى التجربة في مجال العلم ؟ لا شيء .

ما الذي يحسم الخلاف في عالم الفلسفة ؟ لا شيء ا

ما هو المرجع من أجل الاتفاق في عالم الفلسفة ؟ لا مرجع ا

ولقسد شعر الفلاسفة بدلك : فقام اثنان من كبار عباقرة الفلسفة بمحاولة لايجاد هذا القياس ، وهما ارسطو في الماضي وديكارت في العصور الحديثة ، ولقد اخفق كل منهما اخفاقا تاما كاملا !

ونبدأ الحدبث عن أرسطو _ ولا ننسى أننا في عالم الالهيات ، مجال الفلسفة الرئيسي :

لقد فكر أرسطو وقدر ، ثم فكر وقدر ، وخرج على العالم بما يسمى « المنطق الأرسطى » أو « المنطق الصورى » ، واخد هـا المنطق في عالم الفكر الفلسفي مجالا من الشهرة والعناية لا حد له ، وأخذ في الجو الاسسلامي شهرة ذائعة الصيت ، وتبناء جميع فلاسفة الاسلام ابتداء من الكندى في الشرق الى ابن رشد في المنسوب ا

ولكن كثيرا من المسلمين ذوى الأصالة فى الفكر الاسلامى أبانوا فى وضوح أن المنطق الأرسطى منهار ، وأنه متهافت ، وأن الخلل فى جوهره وأركانه ، وأنه خلل لا يصلع !

وكان من هؤلاء ابن تيمية اللى كتب كثيرا في نقد المنطق ونقضه: لقد كتب في ذلك كتبا ، وكتب في ذلك فقرات منثورة هنا وهناك في خلال كتبه الكثيرة وفتاواه المستغيضة 1 وممن كتب في نقد المنطق ونقضه - ابن حزم .

والمحدثون جميعا لا يجد المنطق عندهم ترحابا ولا قبولا!

وقد كتبنا نحن ننبه على ان المنطق لا يحسم خلافا ، ولا يفصل حقا عن باطل ، ومما كتبناه في المنهج الحسديث والمنهج الارسطي ما يلى:

ان المقياس بالنسبة لمعرفة الحق هو :

١١) الاستقراء .

(**ب**) القياس .

اما الاستقراء _ وهو أساس المفهومات العامة والقضايا الكلية فانه :

1 ـ مبنى كله على الحس : انه استقراء محسات ، انه تتبع جزئيات لا تخرج عن نطاق الواقع ،

اما الالهيات فهو برىء من البحث فيها كل البراءة ، لأنها لا تدخل فى دائرة اختصاصه ، فهو عاجز عن أن يخترق الحجب ليصل الى ما وراء الطبيعة .

٢ ــ ثم أن الاستقراء : تام ، وناقص ، والتام ــ كما يعترف المناطقة ــ لا غناء فيه ، ولا فائدة !

أما الناقص وهو المهم في نظرهم فانه _ في رايهم طني ، وهو ب لذلك مدن يتمدد وهو ب لذلك مدن يتمدد بالحرارة » هذه قضية من قضايا الاستقراء ، انهما قضية عامة شاملة ، ولكن المعادن لم تكتشف مد بعد ما باكملها!

ومن الجائز ان بكتشف في الغد معدن لا يتمدد بالحرارة ، انها اذن قضية مؤتتة ظنية تتبرأ من اليقين الفلسفي ، « والعلم - كما يقول أحد المفكرين - لا يعرف الكلمة الأخيرة في مسألة من مسائله ، وانما حقائقه كلها أضافية موقوتة ، لها قيمتها حتى يكشف البحث عما يزيل هذه القيمة أو يغيرها » .

وهكذا قضابا الاستقراء انها:

السخاصة بالطبيعة ، ولا شأن لها بما وراءها .

٢ _ ظنية ، لا تعرف اليقين !

أما القياس:

۱ ـ فانه مبنى على الاستقراء ، اذ هو منطو دائما على كلية :
 كلية استقرائية . وما دامت قضايا الاستقراء ظنية كما راسا ـ وميدانها المحسات ـ فنتائج القيساس ظنية كذلك ، وميدانها المحسات .

٢ ــ ان المناطقة لا يشترطون في مقدمات القياس ان تكون مسلمة صادقة في نفسها ، وانما يشترطون أن يسلمها المتجادلون فحسب، وقد تكون ... كما يقول صاحب البصائر النصيرية ... منكرة كاذبة في نفسها ، وفي هذه الحالة يكون القياس صحيحا ونتيجته باطلة !

واذا كان الأمر كذلك فما فائدة القيهاس ؟ ما قيمته اذا كان لا يمول فيه الا على ان تكون المقدمات مستوفية لشروط الانتهاج بحيث تستلزم النتيجة وان لم تطابق النتيجة الواقع ؟

ما قيمته اذا كان لا يحفل بصدق النتيجة أو كذبها ؟

انك اذا قلت : الكثير من العلم يؤدى الى الاستقلال الفردى ؛ وكل ما يؤدى الى الاستقلال الفردى مضر بالمجتمع : فالكثير من العلم مضر بالمجتمع ـ كان هذا قياسا صحيحا في نظر المناطقة .

واذا قلت : ان الكثير من العلم يؤدى الى التماسك الاجتماعى ، وكل ما يؤدى الى التماسك الاجتماعى مفيد للمجتمع ، فالكثير من

العلم مفيد للمجتمع - كان هذا ايضا فياسا صحيحا عند المناطقة ومع ذلك فالنتيجتان متعارضتان !

" _ ومع كل هذا فالقباس استدلال دورى فاسد ، ذاا العلم بالنتيجة فى نحو قولنا : محمد انسان ، وكل انسان طاق ، فمحمد ناطق _ متوقف على العلم بالكبرى ، والعسلم بالكبرى متوقف على العلم بالكبرى ، والعسلم بالناطفية على العلم بالنتيجة ، لأنك لا تستطيع أن تحكم بالناطفية على جميسع أفراد النوع الانسانى الا أذا تيقنت نبوت الناطفية لحمد ، ولو كنت فى شك من ذلك لما استطعت تعميم الحكم على جميع أفراد الانسانية ، وأذن تكون الكبرى متوقفة على النتيجة وتكون القبساس وتكون النتيجة متوقفة على الكبرى ، وعلى ذلك بكون القبساس استدلالا دوريا فاسدا ، فلا بعول عليه !

٤ ـ واخيرا فالمفروض ان نتيجة القياس جديدة كل الجدة ؛
 فانها استنتاج مجهول ـ هو النتيجة - من معاوم ، هو القدمات .

ولكن النتيجة متضمنة في المقدمات ، انها ليست محهسولة ، والقياس اذن لا يؤدى الى معرفة جديدة ، او الى استنتاج مجهول من معاوم ، انه سه اذا أردت الدقة سه اسسستنتاج معلوم من مسلوم!

تلك هى موازين العقل ... وهى موازين لا غناء فيها ولا جدوى منها فيما بتعلق بالأخلاف ، منها فيما بتعلق بالأخلاف ، وهو قاصر على الخصوص فيما بتعلق بالالهيات !

ومن هنا كانت الحكمة في نزول الأدبان .

ومن هنا كان السبب في اقتصارها على الأخلاق والالهيات .

واذا كانت قد تحب بثت في التشريع فان التشريع داخيل في نطاق الاخيلاق .

اخفق أذن منطق ارسطو ، واستمر الاختلاف بين الفلاسفة كما كان من قبل ، واستمر الخلاف حتى بين المناطقة الأرسطبين _ الكبار

منهم والمنمورين ـ بل حدث الاختلاف بين تلاميد أرسطو نفسه ، وهم اتباع مدرسة واحدة هي المدرسة الأرسطية ،

ومرت المصدور ، وتوالت القرون ، وجاء دبكارت ، وبدا ويكارت يتفلسف على استحياء وعلى حدار بالغ ، أما كان جو وعماء المسيحية في الغرب اذ ذاك يوحى بالاطمئنان والسكينة ، لقد كان جوا رهيبا يواخذ على الظناة ، وينكل على الشبهة ، لا يتحرى عدالة ولا يستشعر رحمة !

واخد ديكارت يتحسس طريقه في حيطة بالغة : مداريا ، مجاملا مدحا ، متواضعا !

وذات يوم اعلن أنه عثر على المنهج المعصوم ا وأنه على أساس من هذا المنهج سيقود الانسانية الى الحق 1

وراى أن هذا المنهج صالح للكشف عن الحق في الكون و فيماوراء الكون : في الطبيعة و فيما وراء الطبيعة ! وكان من سخرية الزمن أن التجربة إظهرت خطأه في الناء حياته .

وأن الخلاف استمر حول آرائه في الالهيات ، وآراء معاصربه ، وآراء من قبله ، كما كان الأمر من قبل أن يولد منهجه ، وأخفق منهج ديكارت كما أخفق من قبل منهج أرسطو !

وبقيت الحقيقة التي لا شك فيهسا ، وهي أن الفلسسفة لا مقياس لها!

هذه هي السمة الأولى .

السمة الثانية:

ما دامت الفلسفة لا مقياس لها فهى اذن ظنية ، انها ظنبة وان عجنت بمنطق ارسطو الذى اخفق ، وهى ظنية وان خبزت بمنهج

دیکارت الذی لم ینفع فی قلیل ولا فی کثیر ، انها ظنیة لانه لا یتائی ان تفرق فیها _ ولا مقیاس _ بین الحق والضلال ، وستستمر هکارا الی الابد .

السمة الثالثة:

ما دام لا سبيل الى اليقين في موضى وعات الفلسفة فان من البدهي ان: « اختلاف الآراء فيها دائم » .

وهذا هو الواقع حينما يتصفح الانسان الفكر الفلسفى عبر القرون : ان الاختلاف والجدل دائم مستمر منسلة أن نشأ الفكر الفلسفى ا انهم يختلفون حتى في المدرسة الواحدة ا

وانظر مشلا الى مدرسة سقراط فستجد تلاميسة يقرون باستاذيته في احترام بالغ ، وفي تبجيل يشبه التقديس! فاذا جئت الى آراتهم في الالهيات ، أو في الاخلاق ... فستجد الاختلاف والافتراق ،

الاختلاف والافتراق بينهم وبين أستاذهم ، والاختلاف والافتراق بين بعضهم وبعض !

ب بل ان الامر يصل بالشخص الواحد الى ان يختلف هو ونفسه بحسب تطور حياته ، أو اختلاف بيئته ، أو اختلاف ما يقرأ من مصادر ثقافية .

وكل هذا واضح عبر العصور .

ومن غرائب الأمور أن الفلاسفة يطمون ذلك علمسا يقينيا ، ويطمون أن كل فيلسوف أتى من قبلهم هدم آراء سابقيه جميعا ، أنه لم يعترف بوصول أحدهم للحق ، أنه يخطئهم جميعا ، ولو لم يكن الأهر كذلك لأخذ بآرائهم ، واكتفى بما حبروه ، أو بما أنشأه أحدهم من قبل ا

ولكنه مع علمه بأن الفلسفة دائما الى نقد ونقض عانه لا يابه بهاده المرفة ، ويغيم مذهبه على انقاض مذاهب سابعبه ، فيساتى من بعده ويهدمه ، ويقيم مذهبا مآله السقوط ، وهكذا دواليك السمة الرابعة :

وما دام الاختلاف مستمرا فان المسائل التي هي موضيهوع الفلسفة تستمر هي هي !

« ان مسائل الفلسفة لم تتغير على مر الدهور » .

ما مسائل الفلسفة ؟ انها :

الله سبحانه وصفاته ، وصلته بالعالم خلقا وتصريفا ، وصلته بالانسان قربا وتوجيها ، والبعث وكيفيته وهل هو بالزوج فحسب أو هو بالروح والجسد ؟

والخلق الكريم الذي يمثل الفضيلة والكمال.

والخلق السيء الذي بمثل الشر والفساد .

والنبوة والصلة بالله عن طريق الوحى : اثباتا وانكارا .

ثم : هل المعرفة ممكنة أ

وفى كل هذه الوضوعات الكبرى وغيرها مما يتصل بها اختلف الفلاسفة وما زالوا.

واستمرت هذه المسائل على مدى سبعة وعشرين قرنا تقريبا مثار بحث وجدل الى الآن لم يصل الفلاسفة فى واحسدة منها الى اليقين ، ولم توضع واحدة منها موضع الاتفاق!

السهة الخامسة:

ان الاختلاف في مسائل الفلسفة ليس اختسلافا في الايجاب فحسب ، وذلك أنه قد يجوز أن يكون لمسألة ما عدة حاول كلها ابجابية . وليس اختلافا في السلب فحسب ، وذلك انه قد بجوز ان يكون اسئلة واحدة عدة حلول كلها سلبية ، كلا ! ان الخلف عام في الإبجاب وفي السلب ، وأنه ليصل الى الانكار المطلق والى الائبسات المطلق في كل مسئلة ، وأنه ليصل بك أحيانا الى طرق مسدودة ! اتحب أن تعرف شيئًا من ذلك ؟

ان الاستاذ البيرريفو يقول في كتابه الفلسفة اليونانية :

- اما عن العقل فان سلسلة الآراء الرواقية المتناليسة نفسها
 البتت بسهولة أنه ليس له قدرة مطلقة حازمة:
- إ _ فهل فى امكاننا أن نعرف عن حبات من القمع متى تكف عن تكوين آكوام ؟
- الى أى حسد نثق في اعتراف الكذاب الذي يعترف بانه
 كذاب ؟
- ٣ ـ وعندما نقرد أن دليلا منطقيا هو من الصحة إلى الحد المقنع
 ألا يتمين علينا أن نقيم دليا آخر على صحة حكمنا بأنه
 صحيح ، ثم على الحكم الأخير ، وهكذا إلى مالا نهاية ؟
 - ٤ وكيف يمكن التمييز بين الفكرة الجلية الواضحة وسواها ؟
- ملى ان الصور التى نراها فى الاحلام تفرض علينا بالقوة المتنمة
 التى لصور اليقظية نفسها ، فالوحش الذى يطاردنا فى
 الاحلام ليس أقل ترويعا لنا من وحوش الفابة !
- ٦ ثم اذا نظرنا الى المجانين افلا نجد لديهم ايضا ادراكا واعيسا
 حليا ؟
- ٧ وعندما نجد انفسنا بالمصادفة امام شيئين متشابهين
 تماما كورقتى شـجرة ، او بيضـتين ، او توامين ، فأى
 وسيئة مصطنعة تمكننا من تمييز احدهما من الآحر ؟

٨ ــ وحتى في العلوم الرياضية : هل يمكن أن نجد بين قضاياها
 ما هو جلى يحيث يضطر الشعور الى التسليم تصحته ؟

ومع ذلك فانه اذا كان ذلك يحتمل في الحياة العقلية البحتة ... فانه لا يحتمل في الحياة التي تتصل بالسلوك الملح الذي تحتسلج الحيساة العملية الى الفصل فيه سريعها ، فما موقعنا من هذا النوع ؟ وما موقف الفلسفة منه ؟

انها تكتفى في الحياة العملية بالترجيح ! يقول ﴿ كاريناد ﴾ :

« ومع ذلك فلابد لكى نحيا حياة عملية من رجود معادل يساوى ما هو قاطع وجازم » > ثم يقول « كارينساد » : انسا نستطيع أن نجد ذلك الممادل في « الرجحانية » ، أن دراكنا على وجه الترجيع يمكن أن يسمع لنا بالحكم على الأشياء في الأمور العملية بطريقة وضعية » ،

وتصل بك الفلسفة احيانا الى معقولات بكلبها الواقع ، أو الى واقع يكذبه المنطق العقلى مع انه واقع مشاهد .

اتحب أن تتسلى بشيء من ذلك ؟ أن الاستاذ « البيرريفو » يقول :.

لا أن التغير بحدث في الكان أو في الزمان ، وأذا تصورنا المكان قابلا للتجزئة ألى مالا نهاية فأن المتحرك أن يبلغ أبدا غاية سيره مادام يلزمه – للوصول أليها – أن بقطع أولا نصف المسافة ، ثم نصف النصف ، وهكذا دواليك إلى مالا نهاية !

ولن يبلغ ابدا « اشيل » ذو القدمين السريعتين ـ السلحفاة اذا كانت تسبقه ولو بمسافة ضئيلة ، ذلك انه بينما يجتاز نصف هذه المسافة تسبقه هي ايضا بمسافة يجب عليه بدوره أن يقطع نصفها على حين تتقدم هي من جديد ا

وهناك حجة اخرى تنكر امكان تكوين الكل من أجزاء: فان كومة من القمع تحدث عندما ترش على الأرض صوتا يسمع على بعد ، ومع ذلك فنحن لا نسمع الصوت اللي تحدثه حبة القمع الواحدة وهي تسقط » .

واذا كان الاستاذ « البيرريغو » موجزا مركزا لا يذكر المسائل في مسهولة ويسر ، فان صاحب « قصة الفلسفة » بسطها في شيء من الوضوح ، فيقول متحدثا عن زينون الايلي : الدليل على بطلان الكثرة:

ان كانت الكثرة حقيقة واقعة - ونعنى بالكثرة ان الكون ليس شيئًا واحدا ، بل وحدات كثيرة متراكمة - كان الكون لا متناهيا في الكبر ، ولا متناهيا في الصغر ، لأنه مؤلف من وحدات كما فرضت اولا ، ولابد ان تبلغ تلك الوحدات من الصغر حد اللانهابه بحيث لا يكون لها حجم ، لأنه ان كان للوحدة حجم سقطت عنها عنها الوحدة ، وأصبحت قابلة للانقسام الى وحدات اصغر منها ، فاذا سلمنا بأن كل وحدة على انفراد لا حجم لها لزم أن بكون الكون اللي يتكون منها لا حجم له كذلك ، لأنه حاصل جمعها ا

وكذلك يكون الكون لا متناهيا في الكبر ، لأن له جرما لا شك فيه ، وكل جرم قابل للانقسام الى جزيئات لا نهاية لعددها ، ومهما بلغت تلك الجزئيات من الصفر فهى اذا ضربت في عدد لا نهائي كان الناتج كونا عظيما يمتد الى ما لا نهائة !

واذن ففرض الكثرة يؤدى الى نتيجتين متناقضتين لا يسلم بهما معا منطق سايم! فلم يعد أمامك من سبيل الا أن تنكر انكارا بالا الكثرة ، وأن تسلم بأن الكون كله شيء واحد لا يقبل التجزئة ، وأن هذه الاجزاء التي تراها متفرقة ـ باطلة ليس لها وجود!

الدليل على بطلان الحقيقة:

(۱) اذا اردت ان نعطع مسافسة ما فستقطع نصفها الأول ، ويبقى امامك نصفها التابى تم ستقطع نصف هذا النصف ، ويبغى نصفه الآخسر ، وهكذا ستظل تقطع نصعا ويبعى نصف الى ما لا نهاية ، واذن فلن تصل الى غايتك المفصوده الى الابد !

(ب) تسابق رجل وسلحفاة ، فهب أن السلحفاد نقدمت عشرة امتار قبل أن يبدأ الرجل نظرا لبطء سيرها ، وكانت سرعة الرجل عشرة أمثال سرعة السلحفاة ، فلما بدأ الرجل ، وقطع عشره الامتار التى تفصله عن السلحفة سوجد أنها قد تقدمت مترا (أي عشر المسافة التي قطعهسا هو) ، فلما قطع هذا المتر كانت السلحفاة تقدمت عشر المتر ، فاذا قطع هذا العشر تكون قد تقدمت جاءا من مائة جزء من المتر ، وهكذا يظلان الى ما لا نهسساية ، فلو ظل المتسابقان الى آخر الدهر فان يلحق الرجل السلحفاة .

(ج) اذا انطلق سهم فى الهواء فلابد ان يكون فى اية لحظية زمنية ثانتا فى مكان معين ؛ لأنه لا يجوز ان يكون فى اللحظة الواحدة فى مكانين مختلفين ، ولكن اذا كان السهم فى كل جزء زمنى ساكنا فى مكان بعينه لزم أن يكون فى مجموع الفترة الزمنية ساكنا كذلك ، لان استمرار السكون ينتج سكونا ولا يولد حوكة !

من هذه الأمثلة الثلاثة يتضع أن الحركة مستحيلة وأن خيل لنا أنها حقيقة واقعة ٤ لانك _ كما ترى _ أن فرضت حدوث الحركة تورطت في سلسلة من المتناقضات لا تستقيم مع العقل والمنطق ٤ .

وأن الفكر الفلسفى ليصل بك أحيانا الى انكار السماء والارض، وما بين السماء والارض، ويقول لك: ليس فى الوجود _ يقينا _ غيرك انت وحدك!

اخر السمات:

اها السمة الأخيرة: فهي سمة تؤدي اليها لا مناص ، السمات السمات .

واذا كانت السمات السابقة يسلم كل منها الى الآخر ... ذانها جميعا تتعاون لتؤدى الى هذه السمة الآخيرة .

هذه السمة الأخيرة هي ان:

« الفلسفة لا رأى لها! »

وقد تكون هذه السمة مفاجأة لبعض الناس ، كيف يتأتى ان تكون هذه الفلسفة التى ملأت الدنيا صياحا ، منذ ان نشأت ، ولم تكف منذ ان نشأت للآن عن الصياح ، لا رأى لها لا

والامر أيسر من أن يحتاج الى استفاضة :

اما (اولا) : فلأن « الفلسفة لا راى لها » نتيجة واضحية لكل ما قدمنا .

واما (ثانيا) : فخذ أى مسألة من مسائل الفلسفة فستجد الآراء التى تنكر ، والآراء التى تثبت ، انك ترى الرفض والقبول في كل امر 1 والرفض فلسفة ! والقبول فلسفة !

وقد يكون الرأى توقف عن الرفض والقبول: وهو فلسفة! وقد يكون شكا في الرفض وشكا في القبول في آن واحد ، وهو، أيضا فلسفة ا

والشك اما أن يكون شكا في قيمة الآراء التي تعرض: نفيا أو الباتا ..

واما أن يكون شكا في قيمية وسيلة المعرفة نفسها ، وهي الحواس والمقل . . وكل ذلك فلسفة في كل مسألة !

واذا تساءت _ وانت على علم بالجو الفلسفى ، جو المتاهات والوهم _ ما الراى الفلسفى في هذه المسالة او تلك فستجد كل ما قدمنداه ماثلا امامك يثبت لك بما لا مرية فيه انه: لا راى الفلسفة .

وقبل أن نخلص إلى الخاتمة نذكر أمرا في منهج الفكر الفلسفي فيه عظة وفيه عبرة :

محاورة فيدون:

ان محاورة « فيدون » لافلاطون لها أهميتها لأكثر من وجه ، منها أنها :

- 1 _ محاورة يدور البحث فيها حول خاود النفس .
- ٣ سوهى محاورة لا تتعارض فيها اهداف المناقشين ، وانها
 تتحد وتتفق ويحب المناقشون أن يصلوا فيها ألى نتيجة
 محببة ألى نفوسهم ، وهى أن « النفس خالدة » .
- ٣ ـ ان الذين يدور بينهم الحواد فلاسفة من الذين لهم وزنهم واعتبارهم واحدهم يسمونه « أيا الفلسفة » ويسمونه
 ١ انا الفلاسفة ».
- المتحاورون ليسوا من مدرسة واحدة ، وانما هم من مدرستين مختلفتين ، هما مدرسة سقراط ، ومدرسة فيثاغورس ، وهما ـ وان كانتا متقاربتين _ ما من شك في أن جو سقراط العقلى يختلف هو وجو فيثاغورس الروحي .

ولهذا الاختلاف فان اتفاقهما على غاية واحدة : « اثبات خلود الروح » ومحاولتهما الاستدلال عليها ، له اهميت الخاصة .

بید آن الامر الاساسی الهام اللی من اجله نتحدث فی هذا الموضوع هو اتفاق المدرستین علی آن « الوحی» فیما بتملق بما بعد الطبیعة هو السفینة الامینة المتینة ، وأن المقل فی الالهیات ، آن هو الا عبارة عن لوح من الخشب اذا قابلته أو اذا وازنته بالوحی . أن الوحی سسفینة والمقسل لوح من خشب!

لقد كان الحوار يدور بين سقراط واثنين من الفيشاغوريين هما «سيمياس » ، و « قابس » ، وهما من كبار فلاسفة المدرسة الفيثاغورية .

واخد الجميع يجهدون ذهنهم في البرهنة على خاود النفس ، ويقيمون ادلة وتنقسم بعض ادلتهم الى فروع ثم :

« ويسكت سقراط ، ويسكت الجميع ، وبعد هنيهة يقول سيماس :

ان العلم بحقيقة مثل هذه الأمور ممتنع او عسير جدا في هذه الحياة ، ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول الى آخر مدى العقل ، فيحب :

اما الاستيثاق من الحق . .

واما _ ان امتنع ذلك _ كشف الدليل الاقوى والتدرع به في اجتياز الحياة ..

كما يخاطر المرء بقطع البحر على اوح خشب مادام لا سبيل لنا الى مركب امتن وامن ، اعنى الى وحى الهي » .

وبعد ذلك يعودون الى البحث من جديد حتى :

يقتنع قابس ، ويعلن سيماس انه مقتنع أيضا ، الا أن شعوره المزدوج بعظم المسألة والضعف البشرى يضطره الى بعض التحفظ بازاء هذه الادلة على وجاهتها ...

فيسلم له سقراط بحقه في هذا التحفظ ، ويزيد قائلا : بل ان القدمات انفسها مفتقرة الى بحث اوكد !

ان هناك بحر الالهيات وهناك البحر المائي ٠٠

وكما أن للبحر المائى آلة عبدور هى السفينسة - فان لبحر الالهيات آلة عبور هى (الوحى) فاذا استعمل الانسان العقل في عبور بحر الالهيات - فانه يكون كانسسان يستعمل لوحا من خشب في عبور البحر المائى !

ولكن المضطر - حيث لا وحى - يستمسك بلوح المخشب ، كما يقول سيماس : « ما دام لا سبيل الى مركب أمنن وآمن ، أعنى الى وحى الهي » ، ولوح الخشب هنا هو العقل (١) أ

راي الامام الغزالي في الفلاسفة :

« رايتهم اصنافا ، ورايت علومهم اقسماما ، وهم على كثرة اصنافهم مستقلمهم وصمة الكفر والالحاد ، وأن كان بين القدماء منهم والأقدمين ، وبين الأواخر منهم والاوائل منفاوت عظيم في البعد عن الحق ، والقرب منه !

أصناف الفلاسفة وشمول وصمة الكفر لهم كافة:

« اعلم انهم ... على كثرة فرقهم واختلاف مداهمهم ... بنعسمون ثلاثة اقسيام :

⁽١) يوسف كرم : تاريخ الفلسقة اليونانية .

- الدهريون .
- والطبيعيون .
 - والالهيون .

الصنف الأول الدهريون : وهم طائفسة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبر العسام القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه ، وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيسوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبدا ، وهسؤلاء هم الزنادقة .

والصنف الثانى الطبيعيون : وهم قوم اكثروا بحتهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات ، واكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات .

فراوا فيها من عجائب صنع الله تعالى ، وبدائع حكمته ما ماضطروا معه الى الاعتراف بغاطر حكيم مطلع على غايات من الأمور ومقاصدها ، ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الاعضاء مطالع الا يحصل له هذا العلم الضرورى بكمال تدبير البانى لبنية الحيوان ولا سيما بنية الانسان .

غير أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم _ لاعتدال المزاج _ تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به ، فظنوا أن القوة العاقلة من الانسان تابعة لمزاجه أيضا ، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم ، ثم أذا أنعدم فلا يعقل أعادة المعدوم كما زعموا ، فلهوا الى أن النفس تموت ولا تعود ! فجحدوا الآخرة ، وأنكروا الجنة والنار ، والحشر والنشر ، والقيامة والحساب ، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب ؛ فانحل عنهم اللجام ، وأنهمكوا في الشهوات أنهاك الانعام !

وهؤلاء ايضا زنادقة ، لأن أصل الايمان هو : الايمان بالله والميان بالله والمؤلاء جحدوا اليوم الآخر ، وأن آمنوا بالله وصفاته .

الصنف الثالث الالهيسون : وهم المتساخرون منهسم مثل « سقراط » وهو أستاذ « أفلاطون » و « أفلاطون » وهو أستاذ « أرسطاطاليس » .

و « ارسطاطالیس » هو الذی رتب لهم المنطق ، وهذب لهم المعلوم ، وحرد لهم ما لم یکن محردا من قبل ، وانضج لهم ما کان نجا من علومهم .

وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية ، والطبيعية ، وأوردوا في الكشف عن قضائحهم ما أغنوا به غيرهم ، وكفى الله المؤمنين القتال بتقاتلهم !

نم رد « ارسطاطالیس » علی « افلاطون » و « سقراط » ومن الن قبله من الالهیین ردا لم یقصر فیسه حتی تبرأ عن جمیعهم . الا أنه استبقی ایضسسا من سائل كفرهم وبدعتهم بقایا لم یوفق النزوع عنهسسا ، فوجب تكفیرهم » وتكفیر شیعتهم من النفلسفة الاسلامیین كابن سیناء والفارایی وأمثالهما !

على أنه لم يقم بنقل علم « أرسطاطاليس » أحد من متفلسفة الاسلاميين كقيام هذين الرجلين ، وما نقله غيرهما ليس بخلو من نخبيط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع ، حتى لا فهم ، وما لا يفهم : كيف يرد أو يقبل ؟ ومجموع ما صح عندنا من فلسفة الرسسطاطاليس بحسب نقل هذين الرجلين ، ينحصر في تلائة المسام:

ا قسم يجب التكفير به . *

٢ _ وقسم يجب التبديع به .

٢ _. وقسم لا يجب انكاره أصلا فلنفصله .

ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع الى عشرين أصلا يرب تكفيرهم في ثلاثة منها ، وتبديعهم في سبعة عشر ،

ولابطال مذهبهم في هذه المسسائل العشرين ، صنفنا كتاب « التهافت » •

أما المسائل الثلاث فقد خالفوا فيها المسلمين كافة ، وذاك في قولهم:

۱ ــ ان الاجساد لا تحشر ، وانما المثاب والمعاقب هى الارواح
 المجردة ، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية !

ولقد صدقوا في اثبات الروحية ، فانها كائنة أيضا ، ولكن كلاوا في الكار الجسمانية ، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به !

٢ ــ ومن ذلك قولهم : أن الله تعمالي يعملم الكليات دون الجزئيات.

وهذا أيضًا كفر صريح ، بل الحق أنه : « لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ، ولا في الأرض » .

٣ ـ ومن ذلك قولهم بقدم العالم وازليته ، فلم يدهب احد من المسلمين الى شيء من هذه المسائل .

واما ما وراء ذلك من نفيهسم الصفات ، وقولهم انه عليم بالذات لا يعلم زائدا على الذات ، وما يجرى مجراه م فمذهبهم فيهما قريب من مذهب المعتزلة » .

0000000000

وقد يتساءل انسان : اذا كان الأمر كذلك فلم اتنشرت العاوم الفلسفية في العالم الاسلامي ؟

يعول في ذلك الحافظ عماد الدين بن كثير في تاريخه سنة ١٨٧: بمد احد التتار بغداد ـ عمل الخواجا نصير الطوسى الرصد ، وعمل دار حكمه فيها فلاسسفة لكل واحد في اليوم ثلاثة دراهم ، ودار طب فيه للحكيم درهمان ، وصرف لأهل دار الحديث لكل محدث نصف درهم في اليوم ، ومن ثم فشسسسا الاشسستغال بالعساوم الفلسفية وظهر .

الامم الغزالي والفلسفة :

والفلسفة التى تعنيها هنا انها هى المحاولات المستمرة التى بدأت منذ العهد اليونانى القديم ولا تزال - لبناء « ما وراء الطبيعه» على العقال ، انها هى المحاولات العقلية لاختراع ما وراء الطبيعة وابتداعه ، بحيث يأخذ العقل حريته في الاثبات والنفى غير متاثر الاحمد بيسه هو التى يغرضها ، واذا كان العقل قد اشتفل بالطبيعة والرياضيات ، واذا كانت الطبيعيات والرياضيات قد ادخلت في الفلسفة كأجزاء لها - فان الهدف الأول للامام الغزالى انها ها حانب ما وراء الطبيعة ،

ومما لاشك فيه أن العقل قد انتج ثمارا يانعة في الطبيعيسات والرياضيات: لقد أقام القواعد المحكمة ، ونظم المبادىء المتقنة ، والرياضيات على أسس متينة ، وكان الأمر كذلك في هذين المسدانين ، لأن العقل يعمل في دائرة اختصاصه ، ودائرة اختصاصه انمسا هي الماديات : والمحسوسات أو ما يتمثل فيهما حينما يوجسد خارج الذهن كالرياضيات .

وغر هذا النجاح فوما فاعتقدوا أن فى اسستطاعة العقل أن يجول فى كل ميدان : فى استطاعته أن يجول فى الطبيعة وفى ما وراء العالم! فى المادة وفى المجردات! فى الطبيعة! فى العالم وفى ما وراء العالم!

عالم الشهادة وفى عالم الغيب! وكانت النتيجة أن اقتحموا المقل فى عالم ما وراء الطبيعة ، فكايت الفلسفة الالهية المقلية ، وكان الإخفاق التام للمقل في هذا الميدان!

وهذه الفلسفة العقلية التى تبحث فى الغيب انما هى انحراف عن الطريق المستقيم ، وهذا الانحراف حديث العهد نسبيا ، فهسو يقتدى كما قلنا بالعهد اليونانى ، وأشهر من تولى أمره فى ذلك المهد انما هو « أرسطو » .

وارسطو هذا الذي يعتبره بعض المؤرخين اكبر عقلية فلسفية ظهرت على وجه التاريخ - هو أيضا أشهر الذين انهار مذهبهم في عالم ما وراء الطبيعة ا وكان اخفاق عقله هذا الكبير فبما يختص بمعرفة الغيب من أوضح الادلة على أن عالم الغيب أسمى من أن يتناوله العقل البشرى الخطاء! ولقد كانت الاعتراضات على مذهبه قوية عامة شاملة حتى أن تلاميذه دب الياس في نفوسهم من اقامة عالم ما وراء الطبيعة على أساس العقل ، فلم يمكنهم أن يردوا على الاعتراضات ، ورأوا أنه أذا كان أستاذهم قد أخفق هذا الاخفاق في عالم الفيب فانهم سيخفقون من باب اولى لو حاولوا اقامة مذهب في الالهيات جديد! يقول الاستاذ سائتلانا بعد أن ذكر الاعتراضات على مذهب أرسطو:

ان ذلك حمل التلامذة بعد موته على الاياس ما الالهيسات والتفرغ الى علم الطبيعة وعلم الأخلاق اختصوا بهما فى القرن الثالث قبسل الميلاد ، حتى لقبوا بالطبيعيين ولا سيما شسيعة « ثاوقرسطيس » و « استواثون » اللذين خلفا أرسطو فى رياسة « دار العلم » التى كانت للمشائين يأئينا .

انصرف اذن تلاميذ أرسطو _ يائسين _ عن عالم ما وراء الطبيعة الى عالم الطبيعة والأخلاق ، واذا كان مذهب زعيم العقليين

قد انهار فمن باب اولى أن ينهار مذهب غيره ممن هم اقسل منه ، ولكن هذا الانهيار المتتابع للمذاهب العقلية في الالهيات لم يصرف الناس عن هذا النمط من المحاولات التي مالها دائما الاخفاق!

وتتابعت هذه المحاولات في الشرق والغرب الى عهدد الامام الفزالي .

وراى الامام الغزالى بيصيرته النقادة ، وبحدسه الملهم ... ان هدا الطريق الذى انحرفت اليه الغلسغة وسارت فيه انما هسو طريق مسدود ، ولابد اذن من محاربة هدا العبث الذى يسمونه « القلسغة المقلية » ، لابد من محاربته لأسباب عدة : فهو اضاعة الوقت ، وهو تشكيك للبشرية ، وزعزعة اللايمان ، وليس له من نتيجة الا التفرق والاختلاف ، وتوهين المقدسات ا

على أنه أذا كان يلتمس لليونان العدر في معالجة هذا الموضوع لعدم وجود الوحى المعصوم الذي يهديهم الطريق ، ويني لهم الجادة لل قليس هناك من عدر المسلمين وبين أيديهم رسالة السماء ممثلة في « القرآن » ا

وهو : كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير .

(لا يأتيه الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد) . وقد تكفل الله بحفظه (أنا نحن نزلنا انذكر وأنا له لحافظهون) .

ليس للمسلم اذن - فيما يرى الامام الفرالى - أن يحاول ابتداع عالم ما وراء الطبيعة ، أو اختراعه عقليا ، ولكن المسلمين اخدوا فيما أخد فيه اليونان ، واعتمدوا على العقل ، والقوا ، فيادهم اليه ، فتفرقوا مذاهب شتى ، وطرائق قددا ، وأصبح للفلسفة برغم هذا بريق في الأبصار ، ولعان كالسراب يجذب الكثيرين ا

لابد اذن من التشمير عن ساعد الجد ، وهدم هــدا الزيف ، وابطال هذا السنحر ، حتى يعود الناس الى الاعتصام بحبــل الله وعـدم التفـرق .

وحمل الامام الفزالي على الأساس الذي تقوم عليه الفلسفة وهو « المقل » حملة عنيفة ، وهجم عليه هجوما قويا ، ولم يفتر قط عن مهاجمته منذ أن ألف كتابه القيم « تهافت الفلاسسفة » في محاولة موفقة كل التوفيق ، جريئسة كل المجراة ، طريفة كل الطسرافة . وما كان المقصد الأول والهدف الاسساسي لهجومه هدم الاراء في نفسها ، فبعضها صحيح ، موافق للدين ، ومع ذلك نقد هدم الامام الغزالي المنهج المقلي الذي استثنلت اليه هده الآراء : فخلود النفس مشسلا رأى يقول به القزالي ، ويقول به الفلاسفة ، ولكن الامام الغزالي حمل معوله على طريقة الفلاسفة في اثبات خلود النفس وهدم أدلتهم ، وضرب بمعوله فيها فأنهارت وتهافتت ، ومع ذلك فقد كان هو مؤمنها بهذا الخلود ، انه لم يلتزم في هذا الكتاب الا تكدير مذهبهم والتعبير في وجه أدلتهم بما

ومقصوده : تنبيه من حسن اعتقساده في الفلاسفة وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم .

ويقول: أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم الا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقده ، مقطوعا بالوامات مختلفة :

فالزمهم : تارة مذهب العتزلة .

وثانية : مذهب الكرامية .

وطورا: مدهب الوقفية .

ولا أنهض ذابا عن مذهب مخصوص .

ويغول الاستاذ و بلاسيوس و محق : « ان الغزالى حينها سمى كثابه ، نهافت العلاسعة كان يريد ان بمثل لنا أن لعفل الاسسانى يبحث عن الحقيقة ، ويريد الوصول اليها ، كما يبحث البعوض عن صوء النهاد : فاذا ابصر شعاعا نشبه بور لحقيقة انخساع به ، قرمى بنفسه عليه وتهافت فيه ؛ ولكنه بحظىء مخدوعا بأقيسسة منطقية حاطئة ، فيهلك كما بهلك المعوص و .

فكان الغزالي يريد ان يعول . « ان العلاسعة خدعوا باشــــياه المرعوا البها بلا أعمال روبه ، هنهاعتوا ، حلكوا الهلاك الأبدى . . .

وفي كتاب التهافت هدم الامام الغزائي عفليا ما بناه الفلاسسفة المعتمدين على عفولهم ، ونهافتت الآراء نحب فلمه ، ومن الحق ان نقول ان ادلة الامام الغزالي فيها من القوه ومن الرسوخ بحيث لا تقل من وجهة النظر العفلية ـ عن ادلة الفلاسفة العفليين .

وما من شك في ان حمله الامام الغزالي الما كانت موجهه اولا وبالله الى العفل ، والقضية المتنازع عليها هي قضية السيطاعة المعلل الوصول الى المعرفة اليعينية في عالم « ما وراء الطبيعة » . الامام الغزالي يتكر ، ويثبت انكاره بالاحساق المتنابع للعلاسمة ، ويثبته ابضا بهدم العفل لكل ما بناه العفل نعسه في هذا الميدان .

والتعارض آذن بين الامام الفزالى والفلاسعة الما هو تعارض كلى ، ولذلك فان المحاولات الكثيرة المتعدده لتصحيح آراء الفلاسفة أو لتصحيح بعضها ، ونقد الامام الفزالى فى حملته على هذا الراى أو ذاك ، والانتصار لوجهة النظر الفلسعية فى هذه او تلك - ان ذلك كله غير مجد فى القضية التى الارها الامام الفزالى ، وهى محاولات جهل القائلون بها موضوع النزاع على حعيفته او تجاهلوه!

ومن هنا كانت محاولة ابن رشب هـ وهو أكبر المدانعين عن الفلاسفة في كتابه « تهافت التهافت »

عملا غير مفيد في حسم النزاع ، اذ ان دائره النزاع الحفيقيه انما هي الأساس الذي بنيت عليه الآراء وليست الآراء نفسها ! والواقع ان فكرة الإمام الفرالي لاتزال الآن تتسم بالسمهولة والوضوح والقوة القد اخفقتم أيها العقليون ، والدليل على اخفاقكم اختلافكم المستمر ، هذا الاختلاف الذي اصبح وكانه القاعدة والمدا العام !

واذا اردنا في النهاية تقدير مدى الآثار التي كانت ولا تزال ثمرة لفكرة الامام الفزالي هذه ـ فان خير ما نفعل فيما يتعلق بدلك ، وخير ما نختم به هسده الكلمة هو أن ننقسل رأى الدكنور محمد اقبال ، وهو رأى يتسم بالرصانة والعمق ، يقول محمد اقبال في كتابه « تجديد التفكير الديني في الاسلام » :

« على انه لا سبيل الى انكار أن الدعوة التى نهض لها الغزالى تكاد تكون دعوة للتبشير بمبدأ جديد ، مثلها في ذلك مثل الدعوة التي قام بها « كانت » في المانيا في الحرن الثالث عشر ،

ففى المانيا ظهر المذهب المقلى لأول عهده حليفا للدين ، ولكن سرعان ما تبين أن جانب العقيدة من الدين لا يمكن البرهنة عليسه حسيا ، فكان الطريق الوحيد اذن : أن تمحى العقيدة الدينية من سيحل المقدسات!

وقد جاء مع محو العقيدة مذهب المنفعة في فلسغة الأخلاق ، ولذا مكن المذهب العقلي من سيادة الالحاد .

تلك كانت الحال في المانيسا عندما ظهر « كانت » وكشف كتابه « العقل الخالص » عن قصور العقل الانساني ، فهدم بدلك ما بناه أصحاب المذهب العقلي من قبل ، وصدق عليه القول بأنه كان أجل نعم الله على وطنه .

وان التشكك الفلسفى الذى اصطنعه الفزالى على تطرفه بعض الشيء قد انتهى الى النتيجة نفسها في العالم الاسلامي ، أذ قضى

ذلك على المذهب العقلى الذى كان موضيع الزهو على الرغم من ضيحالته ، وهيو المذهب الذي سار في الانجاه اليه نفسه المذهب المقلى في المانيا قبل ظهور « كانت » .

غير أن هنساك فارقا هاما بين « الفزالي » و « كانت » ، فان « كانت » تمشي مع مبادئه تمشيسيا لم يستطع معه أن يثبت أن معرفة الله ممكنة .

أما الفزالى فعندما خاب رجاؤه فى الفكر التحليلي ولى وجهسه . أ شطر الرياضة الصوفية ، والفي فيها مكانا للدين قائما بنعسه . أ

وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلا عن إلهام ، وعن الفلسفة الميتافيزيقية » .

.....

تجربتي مع الفلسفة :

ان هذه الخاتمة تجربة شخصية .

ولعل القارىء الكريم يسمع لى بأن انحدث عن الجسو الذى عشته في بواكير حياتي الفلسفية:

لقد كان ذلك لأول عهدى بجامعة باريس حينما ذهبت الى فرنسا للدراسة .

أحب أن أصف الجو الذي عشته ، وكيف تصرفت _ بتوفيق الله _ في اثنائه .

ودخلت الجامعة ، وبدات الدراسة في علم الاجتماع وعلم النفس ، ومادة الاخلاق ، وتاريخ الاديان .

وكانت هذه المواد يتزعم دراستها وتدريسها الأساتذة اليهود ، او الذين تتلمذوا على الأساتذة اليهود .

وكانت هذه الواد كلها تسير في تيار محدد ، «و أنها « علوم مبتمع » ، أى أنها لا تتقبد بوحى السماء ، ولا تتقيد باللدين على أنه و وضع الهي ، فهي تدرس موضوعاتها على أنها ظواهر اجتماعية ، وظواعر أنسانية .

وبدانا في الدراسة نسمع مختلف الآراء في نشأة الدين ، ومخلف الآراء في تفسير النبوة ، وينتهى الأمر برأى الاستاذ في الموضوع .

وليس في هذه الآراء - على اختلافها وتعددها - ما يتجه الى ان الدين وحى من السماء ، أو أن النبى موصول الاسباب بالسماء! واذا انتظرنا من الاستاذ أن يصحح الوضع ، فيدلى في النهاية برايه مثبتا الالوهيسة والنبوة هادما للآراء الأخرى واصفا لها بانهسا نسلال ا ...

اذا انتظرنا ذلك منه فاننا تكون واهمين ، فانه واحد من هؤلاء المشرات من الأسائذة في هده المواد وما شابهها المنفسسين في تيسار المادية القد فسرت الجامعات الأوربية العلم على أنه القواعد التي تقوم على التجربة والملاحظة ، والتزمت بأن تفسر وان تشرح علم الاجتماع وعام النفس وجميع الظواهر في الآفاق وفي الانفس ، على هذا الاساس ، والتزمت ذلك ايضا في تاريخ الاديان ،

هذه العلوم بالذات وفروعها تتعاون له في جامعات الفرب للنقود الانسان متسائدة الى الالحاد!

ان للدين ـ فيما يزعمون ـ نشأة انسانية اجتماعيسة ، وان النخلق ـ فيما يرون ـ نشأة انسانية اجتماعية ، وقد تواضع الناس على سلوك معين سموه « فضيلة » وعلى ساوك آخر سموه : « رذيلة » ، ودراسة الدين والأخلاق اذن تتجه الى النشأة والمظاهر وعوامل التطور وظواهر التطور . . وليس للسماء في الدراسة من نصيب اللهم الا الوصف لظاهرة نشأت في المجتمع .

وكل الظواهر والمظاهر في هذه الدراسات اعتبارية نسبية متغيرة. متبدلة لا تثبت على حال ، ولا تستقر على وضع ، لاتها في كل يوم تتبدل حالا بحال ...

وهذه الافكار تتكرر في هذه المواد: تسمعها في علم الاجتماع ؛ وتسمعها في علم النفس وتسمعها في دراسة الاعلام ونسمعها في دراسة العلوم المتفرعة من كل ذلك .

والشاب الذى انتقل من الأفسام الثانوية الى الجامعة يتأثر بأسستاذه ، فاذا كان الأساتذة متعاوبين على هسدم القبم الثانسة أوالمثل العليا التى يقررها الدين وتقررها الأخلاق ـ اذا كان الامر كذلك ـ فان الطالب الذى يعيش فى اجواء تتعاون كلها على هسدم عقائده ومثله وقيمه ينتهى به الامر ـ فى الأغلب الاعم من الحالات ـ بأن تنهار هذه القيم فى شعوره !

ومن هنا كانت الظاهرة التى تجدها فى طلبة الجامعات فى أوربا من الاستحفاف بكثير من العقائد ، وبكثير من القيم ، وينتهى الطالب بالالحساد ، أو على أقل تقدير بالايمسان الكامن الذى لا فاعلية له ولا تأثير فى سلوك الانسبان ا

وكنت - من غسير ما شك - أضيق بكل ما يجرى في هسله الدراسات ، ولكن الله سبحانه وتعالى الهمنى التفكير في قبمة آراء الاساتلة انفسهم في هذه المواد .

وبدات افصل بين عالمين من المسسرفة : عالم المادنات كالطب . والطبيعة والكيمياء ، وهذه أمور تحكمه التجربة ولا تتعارص عي والدين ولا اختلاف فيها ، وعالم التفكير المجرد في الدين والأخلاق والمحتمع .

واخدت ادرس في إناة هذا الجانب الأخير من الزاوية التاريخية، فوجدت انه منذ بدأ التفكير المقلى فيها ، بدأ في اللحظة الاولى الاختلاف فيه ، وبدأ كل زعيم من رعمائه ينتقد الآخرين في عصره، وكل مفكري عصر ينتقدون المفكرين في العصر السابق عليه ، وهكذا الأمر .

وما من شك فى أن هؤلاء الأساتلة الذين يدرسون لنا ينتقد بعضهم بعضا فى آرائهم ، ويخطىء بعضهم بعضا ، كما نتقدون السابقين عليهم ويخطئونهم ! وسيصنع من بعسدهم صنيعهم ، نيوجهون اليهم النقد وبخطئونهم ، وهكذا الى أن يرث الله الارض ومن عليها .

لقد أخذ « دوركايم » اليهودى ، يعمل بمعاول هـــدامة في كل القيم والمفاهيم الدينية والأخلاقية ، وأخذ تلميذه الأكبر اليهودى « ليفى بروهل » ينهج منهجه ويسير على طريقه في علم الاجتماع وفي علم الأخلاق و وكتاب « ليفى بروهل » • « الأخلاق وعلم المــادات » _ مثل واضح لهذا النوع من هدم القيم ومحساولة القضاء على كل المثل ،

فكرت اذن في اختلاف الآراء ، أو في هدم بعضها بعضا في مواجهة كل ما يقوله الأساتلة ، وكنت اقسول في نفسى _ في مواجهة كل أستاذ : سيهدمك المعاصرون لك، وسسيهدمك اللين بأتون من بعدك !

ولكنى في مواجهة كل هذه الآراء الالحادية _ كنت الشبث بيقين لا شك فيه :

كنت أقول فى نفسى : أذا كانت الأخلاق نسبية فهل يأتى الزمن الذى نعتقد فيه : أن الصدق رذيلة ! أو أن الشهامة شر ! أو أن الشيحاعة سيوه ! أو أن العفة جيريمة ، أو أن كذا ، أو كذا الله أعود الى نفسى فأقول : كلا . . .

واتسماعل من جديد في مجال المقائد: هل سيأتي اليوم الذي لا نقول فيه بارادته وعلمه ؟ واعود الى نفسى واقول: كلا .

كنت أحاول دائما أن أردد أن هؤلاء القوم يسيرون في طرق لا تنتهي الى غاية ،

ما هدفهم من ذلك ؟ ما غايتهم ؟

وما كنت أجد الإجابة عن هسلما السؤال آنئذ ، لكنى عرفت أ فيما بعد أن هذا هو النهج اليهودى الذى رسموه بعد تفكير طويل، والتزموا القيام به بكل الوسائل أو بكل الطرق ، وهو منهج التشكيك أ في القيم والمثل والعقائد والإخلاق !

يستخدمون هذا المنهج في المجالات المختلفة لافساد المجتمعات وتحللها اخلاقيا ودينيا ، ويضيفون اليه العمل على اثارة العمال على أصحاب رءوس الأموال ، وعلى ايجاد الضغائن والفتنة بين مختلف فئات الشعوب ، والثمرة التي يعملون دائبين على الوصول اليها ، ان تكون المجتمعسات شاكة مملوءة بالفتن ، وذلك سبيلهم الى السيطرة .

ان اليهود يهدفون من وراء كل ذلك الى السيطرة على العالم ، النهم يحطمون القيم والمثل حتى لا يكون فى المجتمعات قوة من عقائد، أو قوة من خلق ، ومن أجل ذلك تعاونوا على أن تكون لهم الكلمة الأولى فى الجامعات فى علم الاجتماع وفى علم النفس ، وفى مادة الإخلاق ، وفى تاريخ الأديان ، . وفى الفلسفة ، ولم يكن من السهل على فى اثناء هذه الدراسة الاستمسالة الواثق بالقيم والمسل التى نشأت عليها ، ولولا عون من الله سبحانه ، وتوفيق منه ، ولولا لطف نشأت عليها ، ولولا عون من الله سبحانه ، وتوفيق منه ، ولولا لطف الله يخرجون منها وقد تحطمت فى نفوسهم المثل الدينية الكريمة !

وانتهيت من هذه الدراسة ، ثم كانت الرحلة التالية هي مرحلة الدكتوراه » .

وبعد تجارب هنا وهناك في مجالات مختلفة من المرضوعات ، وبعد تردد بين هذا الموضوع أو ذاك ، هداني الله _ وله المحمد والمئة _ الى دراسة موضوع التصوف الاسلامي . ولم يكن ذلك مصادفة ، وانما هي بداية وتوفيق من الله سبحانه وتعالى ، وهي عناية أعجز عن شكر الله سبحانه وتعالى عليها . وانفمست في العنصر الاساسي في موضوع الرسالة ، وهو دراسة الحارث بن اسد الحاسبي .

ووجدت في جو الحارث بن أسد المحاسبي الهدوء النفسي ، أو الطمأنينة الروحية ، ولكنه هدوء اليقين ، وطمأنينة الثقة بما يعلم .

فقد القى بنفسسه فى معترك المساكل التى يثيرها المبتدعون والمنحرفون ، وأخذ يصارع مناقشا ومجادلا وهاديا ومرشدا متخدا الاساس الاصيل والمصدر الاول : القرآن والسنة ، متخدا ذلك مقياسا وحاكما متحكما فى كل ما يقال او يفعل .

وانتهيت من دراسة « الدكتوراه » وانا اشعر شعورا واضحا بمنهج المسلم في الحياة ، وهو :

منهج ((الاتباع))

ان ابن مسعود رضى الله عنه يقول كلمة موجزة عن هذا المنهج كأنها اعجاز من الاعجاز 6 انه يقول :

البعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم ، .

وهى كلمة حق وصدق ثرية بالمعانى الطويلة العريضة ، يبرهن اخرها على أولها ، والنهى فى وسطها يبرهن عليه أيضا آخرها : أي اتبعوا فقد كفيتم ، والكافى هو الله سبحانه وتعسالى الذى أوحى المبادىء والأصول والقواعد ، وطبق رسول الله صلى الله عليه وسلم كل ذلك وبينه ، فكان تطبيقه مقياساً وبيانا ومرجعاً يرجع اليه المختلفون .

« ولا تبتدعوا فقد كفيتم »: ان الذى يبتدع هو من لا كفاية له ، ولكن الله سبحانه وتعالى بعد أن أكمل الدين وأتم النعمة سليس هناك من مجال ، ولا من حاجة إلى الابتداع .

لقد كفانا الله ورسوله صلى الله عليه وسلم كل ما يصلحنا من أمر الدين .

لقد كفينا ، وعلينا اذن الاتباع . ولا منهج لنا الا الاتباع .

وبعد أن وقر هذا المنهج في شعوري واستيقنته نفسي أخلت الدعو اليه : كاتبا ومحاضرا ومدرسا ، ثم أخرجت فيه كتابا خاصا هو كتاب : « التوحيد الخالص ، أو الاسلام والعقل » .

وكل ما كتبته عن النصوف ، وعن الشخصيات الصوفية - فانما يسير في فلك هذا المنهج ، منهج الاتباع .

هذا وبالله التوفيق

عبد الحليم محمود



المشكلة الاخسلافية والمشاعرالتي تؤدى إليهسا

الإنانية:

منسدها نجد فی شیء ، او فی شخص ، او فی عمل ، سببا السرورنا خاصة ، او عندما نتذکر انه کان کدلك ، بل وعندما نتخیل انه من المكن ان یكون سبببا لذلك السرود ، فاننا نشعر نحوه برغبة تحملنا على البحث عنه او على القيام به .

وحينما نشعر أن في شيء ، أو في شخص ، أو في عمل ، سببا لامنا حاصة ، أو حينما نتذكر أنه كان سببا لهده الآلام ، فانتا وعندما نتخبل أنه من المكن أن يكون سببا لهذه الآلام ، فانتا نشعر نحوه ببغض يحملنا على الفرار منه ، أو على تحاشيه .

ولقد أبان « مسينوزا » 6 من قبل 6 عن هذه الفكرة وأفاض علبها نورا مناطعا 6 ولا يزال ما قاله بصددها محتفظا بكل ما له من نفاسة .

ومن هنا يلاحظ أن الداتنا والامنا لبست جميعا من قبيل واحد .

انبعضها مرتبط بارضاء ما يسمى « الميول الأنانية » ، أو بمعارضتها ، كل فرد يسعى الى الاحتفاظ بحياته ، بل هو يعمل، فوق ذلك ، على أن يمكن لنفسه في سلم الحياة مكانة خاصة ، فاذا أتيح له ما يرضى ميوله شعر بالسرور ، واذا ما حالت الحوائل دون ارضاء تلك الميول قلق وتألم ، ومن هنا ينشسا عالم من البزعات ، ذلك العالم الذي لو انفرد بنفسه لحملنا على أن نتخل الأنانية التامة شعارا لنا : « كل شيء لى ولو كان ذلك على حساب الآخرين » ،

الإيثار أو (المساركة الوجدانية):

ومع ذلك فليست الأنانية هي المسسدر الوحيد الامنا

ان كثيرا من النساس قلد وهبوا رقة العاطفة « المساركة الوجسدانية » اى انهم يتسالون الام الآخرين ، وانهم يسرون لسرورهم : ما اكثر اولئك الذين ليس فى طوقهم ان يشساهدوا حادثة ، او يروا الدم يسيل ، او تقع عيونهم على منظر عملية جراحية ، او يسمعوا نحيبا دون ان يعصر الالم قلوبهم عصرا اليما، ودون ان تسيل عبراتهم مع البساكين ، بل ربما وقعوا فى حالة انماء ، ثم اليس سرور الآخرين وضحكهم ومرحهم يشسيع فى نفوس سواهم نفس الحالة ؟ ولا اخالنا بحاجة الى اكثر من ذلك لتلطيف الميول الانانية ، ان ذلك الذي يالم الام الآخرين ليتحاشي ايلامهم ، انه ليسفل وسسعه لتخفيف الامهم ، كما ان من يسعد بمسرات الآخرين يتحاشي أن يعكر عليهم صفوها ، بل انه ليفكر، بالحمانا على تحقيق المثل الآتي : « كل شيء الاخرين ولو كان ذلك لحملنا على تحقيق المثل الآتي : « كل شيء الاخرين ولو كان ذلك على حسابي » .

وحي النسمي:

وليس هذا كل ما نريد قوله ، فالاكثرية من الناس ، بل ربما جميعهم ، يكون لهم ضمير متى ادركوا سن الرشسد ، فتعينها يشرعون في عمل فانهم يشعرون بأن هذا العمل اما أن يكون واجب التنفيد ، واما أن يكون واجب الترك ، واما أن يكون من قبيل المباح ، وحينها يقومون بالعمل، سواء اراعوا الضمير أم لم يراءره، فانهم بشعرون ، اثر القيام به ، بمشاعر مختلفة ، فاذا كانوا قد خضعوا لحكم الضمير ، فيما أوجبه ، فانهم يشعرون بتقدير لانفسهم تصحبه للة ظاهرة : الرضا الاخلاقي ، أما أذا كانوا لم يستجيبوا لصوت الضمير فانهم يشعرون باحتقار لانفسهم شديد الايلام : تبكيت الضمير ،

ومن هنا كان ، عند الذين يشعرون شعورا قويا بهذه المواطف، مصدر ثالث هو « وحى الضمير » وهدولاء غايتهم استشمار الرضا الأخلاقى ، والانسجام مع انفسهم والاعتزاز بها وفوق ذلك : أن يتحاشوا تأنيب الضمير ، وأن يكونوا من انفسهم غير ملومين .

ومن هنا نشسا منبع جديدة للذة والألم ، لو وجهد وحهده عند الفرد لكان منهجه في الحياة « ارضاء ضميره أولا (وقبل كل شيء) ، والطاعة في كل الأحوال لما يأمر به ، والخشية من تأنيبه، وعمل كل ما يشعر النفس بكرامتها » .

اسلس المشكلة الأخلاقية:

وسواء اكانت اللفات أنانية ، أم كانت ايثارية ، أم منبعثة عن الضمير ، فأن قلب الانسان المتزن يستشعرها جميعا ، والنتيجة لكل هذا هي أن يتجاذب الانسان مختلف الرغبات التي تنشأ عن دافع داخلي واحد ، وأن تكن تلك الرغبات لا تكاد تنسجم فيما بينها ، حقيقة أنها تنشساً جميعها عن « اللذة والألم » ذلك المنبع

الذى نشعر به أو نكون قد شعرنا به ، أو نتخيل أنه من المكن أن نشعر به ، غير أن تلك اللذة وذلك الألم تتعدد أسبابهما وتختلف وتتشابك ، حتى أن نفوسسنا في كل لحظة لينالها من تجاذبها ما نال من التمزيق جسم « راقاباك » التعس (١) .

ذلك هو اساس المسألة الأخلاقية : مطامح مختلفة تنبعث فينا فماذا يجب الباعه منها ؟ اللتزم وحى الأنانية ؟ انستسلم لماطفة الرحمة ورقة الشعور ؟ أم يجب أن نضع فى المقام الأول من عناستنا طمأنينة الضمير والاعتزاز المشروع بالكرامة ؟

ان هذه المسالة قد ظهرت ، على مجرى التساريخ بمظهرين المختلفين : احدهمسا خفيف الوقع نسسبيا (٢) والآخسر محسون ومفجع (٢) .

١ - الظهر الخفيف الوقع نسبيا:

ان جميع الفلاسفة الذين عنوا بالمسألة الأخلاقية قد أدركوا هذه الحقيقة: أن الأساس الأول للحيساة الاخلاقيسة أنما هو «الارادة الخيرة » .

لكن ما هــذه الارادة الخيرة ؟ لقــد فسرها « كانت » بمعنى إ

⁽۱) رجل فرنسي قتل هنري الرابع وحكم عليه بالقتل تعزيقا بربطه بين أ فريمة من الخيل سيق كل منها في ناحية فتقطع جسمه قطعا .

⁽٢) لان اكثر ما فيه هو أن قريقا من الفلاسفة لم يعتقدوا عصمة القسيم الذي هو الوسيلة الوحيدة للهداية ، في الطبيعة الانسانية ، وراحوا يبرهنون مجزه عن ضبط السلوك الانساني في كثير من الاحيان ، ولكنهم مع ذلك لم ينكروه أنكارا تاما ، ولم يجردوا الانسانية من القيم الاخلاقية كمافعل اصحاب المظهر المحزن المقجع .

⁽٣) أصحاب هذا المظهر ، كما سيأتى ، فريق من الفلاسفة الماديين الكروا الضمير والمضيلة وجميع القيم الاخلاقية وأبوا أن بمتقدوا أن الانسسائية في عدالتها وتراصلها وتراحمها يمكن أن ترتفع من مستوى التحل والتمل اللي سخرته الطبيعة تسخيرا ، فهو يأتي يأروع مظاهر التضحية والتماون ولا شيء في الك صوى البلاعة والففلة ،

معين (١) . بيد أن لها معنى آخر أكثر شمولا : لكى يكون المرء ذا الرادة خيرة ، عليه أن يقوم بأمرين .

١ - ببجب عليه ، قبل الشروع في العمل أن يتحقق ، باخلاص ،
 ما ببجب عمله لكى يكون سلوكه احسن ما يمكن في الأحوال
 التى تعرض له .

۲ _ انه ، عندما يتكون له راى صادق فيما ينبغى فعله ، يجب
 عليه أن ينفذ ، في أخلاص تام ، ما بدأ له أنه الأفضل .

ان الانسان الذي يسير هكذا يكون قد حاول ، حقا ، كل ما يمكنه لكي يكون عمله خيرا ، ويكون قد حقق الشروط التي اذا فقدت لم يكن العمل اخلاقيا ، وله ، اذن ، ان يكون راضيا عن نفسه ، وانه لغير ملوم فيما اختاره لنفسه من مبادىء خلقية ، لكن ، من اجل ذلك ، ايمكن أن يقال أنه سلك سلوكا حسنا ؟

لقد حاول بعض الفلاسفة اقناعنا بهذا ، وذهبوا وفي مقدمتهم « چان چاك روسو » الى أننا نملك بصيرة تعرفنا الخير والشر ، وقد راوا أن ضميرنا هو خاصيية فطرية يمكننيا أن نشق بها في المئنان تام « هاد موثوق به ومعصوم من الخطأ » (٢) .

⁽¹⁾ هى عند (كانت) القوة المنفذة لما يوحى به الضمي ، فاذا كانت خيرة امرضت عن وحى الشهوات ونفلت وحى الفسسمي بكامل حريتها ، واذا كانت شربرة سيئة التكوين أمرضت عن ذلك الوحى الخير دائما من الضمير ، وجرت وراء الشهوات (وهى مناط الخيرية والشرية ، أما الضمير فخير دائما .

⁽٢) هكلا يرى (كانت) في الشمسير لهاما ، ويرى أن الارادة الخبيرة متى اطاعت الشمير وحاولت بكل قواها أن تنفذ وحيه فقد ادت ما عليها وكانت خيرة ولو لم تصل الى غرضها القصود بأى سبب من الاسباب ،

ولو ان أولئك الفلاسفة أصابوا الحقيقة لما احتيج الى عرض السالة الأخلاقية على بساط البحث (١) ، لكنهم لم يصيبوا في هذا الراى ، فمنذ بدأ المفكرون رحلاتهم شاهدوا أن الناس ، في كل العصور ، وفي جميع الاقطار ، يستشيرون ضمائرهم ، ولكنها لا تسمعهم جميعا لحنا واحدا ، اذ أن ما يظهر عدلا وخيرا لبعض النفوس الخلصة ، في عصر خاص ، لا يظهر عدلا ولا خيرا لنفوس اخرى هي ايضا مخلصة ولكنها عاشت في عصر آخر ، أو مكان آخر ،

وهل يراد لذلك أمثلة ؟ أن الأمثلة لتجل عن الحصر .

اننا انتجد بعض تلك المثل عندما نوازن بين احوال الضمير ، خلال مختلف العصور ، ففى العصور القديمة اليونانية - اللاتينية كان نظام الرق مشروعا : ان أشرف القلوب ، اذ ذاك ، كانت تجد من الطبيعى ان يباع الرجال والنساء والاطفال ، وأن يعاملوا معاملة السوائم ، وكانت القوانين الرومانية القديمة تجعل من المراة والاطفال ملكا للزوج ، كما لو كانوا امتعة أو أنعاما ، ولهذا كان للأب ، من بين الحقوق الاخرى ، الحق فى أن يعرض ابنته المولودة حديثا فى السوق العام ، اذا كانت له بنت أخرى ،

ولسنا بحاجة الى أن نذهب بعيسدا . فهاهم أسسلافنا (١٦) كانوا يرون شرعية تطبيق العقوبة على مجرد ظن الجريمة . وكانوا

⁽۱) أى لكان حلها سهلا جدا بعيث لا يبقى محل للجدل حول خيريةالإشيام وشريتها ، لان الضمير المصوم بطبيعته سيرشد جميع الناس الى طريق الهدى ويجنيهم طريق الشلال ، وهذا الاعتراض هو بلم الهجوم من الغريق الذى يهزا من دعوى عصمة الفسسمير وعلى راسهم (مونتيتى) و (لوك) و (بوجنفيل) و (ديدوو) .

⁽٢) أسلافنا : أي الغريسيين القدماء أسلاف الوَّلف .

بلا ادنى قلق ، يشاهدون الفرد مشنوقا ، من أجل اختلاس تانه .

وكذلك نشاهد هذا الفرق بمقارنة أحوال الضمير في الأقدار المختلفة . فالشعوب التي يسود فيها نظام تعدد الزوجات لا تمتبر من يتزوج بعدد منهن بريسا فقط ، بل أنها ، فوق ذلك ، لتعد هذا الممل ، منه ، ساميا ومشرفا الى حد كبير (١) ، وأن مشاعر الحياء القوية جدا عند الشعوب المتحضرة لا تهم قليلا ولا كثيرا ، عند شعوب مثل زنوج الكونغو ، وسكان جزائر « تايتي » ،

ومن ناحية اخرى ، فانه لا شيء اغرب من مشساهدة بعض الالنزامات التي تقتضيها حياة بعض البدائيين ، وليس من المجهول ما يعد من المحرمات الدينية عندهم : مثل تحريم بعض الواع اللحوم ، أو بعض انواع الأشربة ، أو خروج النساء بدون حجاب،

وامر الطقوس السائدة فى البسلاد « الأوقيانوسية » معروف مشهور . فهن تعتبر من الآثام ما قد يظهر لنا طبيعبا ، بل فوق ذلك ، ما يظهر لنا ضروريا : انها تحرم تناول الطعام تحت سقف، والكث فى المسكن اذا كان المرء مريضها ، واستعمال الآيدى فى التغذية بعد قراغ المرء من حلق شهوه ، أو بعد قراغه من صنع زورق .

بل يرى مثل ذلك ، من مظاهر اختلاف الضمير ، في الجماعة الواحدة المتحضرة ، وهل الراسمالي الذي يدافع عن نظام المراث

⁽۱) أما ضمير الرجل الفريى فيؤله نظام تعدد الزوجات ، والحكم هئا بأن ذلك العمل يعتبر مشرقا) عند جميع الامم التي تبيع تعدد الزوجات ، تقرح منه مسخرية لانمة ، فضلا عن أنه يدل على تسرع في الحكم ، لأن جميع المتقنين والمخواص لا يؤثرن ذلك من غير ضرورة ، والشريعة الامسلامية لم تبحه الا بقيرد ،

اقل اخلاصا من الشيوعى الذى يهاجمه ؟ ام هل الديمو قراطى الذى يقرر ضرورة الانتخاب العام اقل اخلاصا من الارستو قراطى الآلى يعلن عدم ملاءمة هذا النظام ؟ هل (فيلانت) ، عندما يبيح انواعا من الكلب ، اقل اقتناعا برايه من (السست) عندما يجرمها ؟ (١) ، ان (شارلوت كردى) (٢) عندما قضت على حياة (مارا) كانت ثرى ، ولا شك ، انها انما تقوم بعمل أخلاقى عظيم بلا مراء ، فهل المواطنون الذين ساقوها الى المقصلة كانوا اقل ايمانا منها بالقيمة الاخلاقية لعملهم هذا ؟

حقا ، انه لا يكفي ان يكون الانسان ذا ارادة طببة لكى يكون عمله اخلاقيا ، وانه حتى مع وجود خير ارادة في الدنيا ، واصدق مجهود لتحرى الصواب ، وأقرى عزيمة ، قد يكون من المكن ان يحطىء الانسان خطأ فاحشا في نظره الى الخير والشر والعسدل والظلم ، وليس يكفى أن يريد الانسان ، من أعماق نفسه ، عمل ما يحب عمله ، بل أنه لمن الضرورى أن يعرف ذلك ، وأن تلك المرفة لأصعب هذه الأمور ، غالبل ،

وهذه الفروق التى لاحظها الفلاسفة من اقدم العصور حدت بهم الى تكوين أول صورة للمسألة الاخلاقية . وبعد فرض وجود الخير والشر ، والعدل والظلم ، فما هو ، اذن ، بعسد البحث والسمحيص ، ذلك الخير وذلك الظلم ؟

⁽۱) فيلانت والست شخصيتان ورد ذكرهما في قصة (ميزانتروب) للشاعر الغرنسي (مولير) .

⁽٢) هي فقاة ، ولدت عام ١٧٦٨ وغريت (مارا) بالخنجر في الحمام لتنتقم حه لما عمله من شر في مواطنيها .

٢ _ النظر المحزن الفجع:

ان ما تقدم آنفا ليس الا الصورة الظاهرة للمسألة الاخلاقية . وهناك صورة أخرى لها :

ان مقارنة الضمائر الانسانية بعضها ببعض لا تظهر ، فقط ، الإحتلافات التى تعطينا صورة من تفاوت هذه الضمائر ، بل انها لتوضح كذلك التشابهات التى تدل على توافقها (۱) ، ومهما تكن لتلك الضمائر من الاختلافات فى العصور الماضية ، ومهما يكن من أمر اختلافها فى عصورنا هذه ، فانها لتتفق ، جميعا ، على هذه المسألة : انها تتفق ، جميعسا ، فى أن تقول للفرد : (كن عادلا) (كن طيبا) فأما الأمر باتباع العدالة فمعناه ، حسب اختلاف أو (احترم أبناء الإنسانية مهما اختلفت أجناسهم) ، ومن ناحية أو (احترم أبناء الإنسانية مهما اختلفت أجناسهم) ، ومن ناحية اخرى نجد أن الأمر باتباع العدل ، وباستشسعار الطيبة يعنى : (احترم وسساعد الآخرين ، جهد طاقتك ، فى حيساتهم ، وفى الحديث ، أو فى الحديث ، أو فى الحديث ، أو فى العمل ، وفيما يتعلق بكراماتهم ، وفى كل هذا ترينسا الملاحظسة العمل ، وفيما يتعلق بكراماتهم ، وفى كل هذا ترينسا الملاحظسة العمل ، وفيما يتعلق بكراماتهم ، وفى كل هذا ترينسا الملاحظسة اختلاف الضمائر ، وعدم ثباتها على مبدأ واحد ،

ومع ذلك ، فهنا حقيقة تبدو من ثنايا ذلك الاختلاف : ان ضمير المرء حينما يأمره بالتزام العلل فإن ما يأمره به ، دائما ، ليس الا الأمر بعمل اخلاقي متحلك النوع ، انه في الواقع يأمره باحترام عدد من الناس يختلف في القلة والكثرة ، بيد أن الجوهر هو دائما ، وذلك أن الأمر باتباع العلل ، وباستشعار الطيبة

⁽۱) سيتضع لنا مما يأتى أن هذا التوافق ليس كالتوافق الذى ادعاه سابقاً (جان جاك روسو) ومتابعوه ، انه هنا توافق في صورة مزرية بالإنسانية ، انه رضوح الانسسانية كلها لصوت الطبيعة الذى يسخر ، تسخيراً مزريا ، بعض الزادها لعض كما سخرت النمل والنحل في العمل لبقاء النوع ،

انما يعنى دائما (كف عن ارضاء جميع نزعاتك وعن الخضوع لها خضوعا فوضويا ، احمل نفسك على انتحدد بعض رغباتك ، وان تتخلى عن بعضها من أجل مصلحة الآخرين ، ضح بشىء من مطامحك ، ومن غواياتك ، من أجل أشمسباهك ، أو من أجل بعضهم ، كف نفسك ، هذب نفسك) ،

وانه لیکفی أن يتأمل المرء حتى في أسس الحياة الاجتماعية لكي يدرك أن أوامر كهذه هي ذات معنى خفي (١) .

ان طائفة من الناس لا يمكن أن تصير هيئة اجتماعية بالمنى الصحيح الا منذ اللحظة التى يتقرر فيها ، بين أفرادها اللين يؤلفونها ، نوع من تقسيم الأعمال . وكلما كان هذا التقسيم فى تقدم فان الجماعة تأخل صفاتها الميزة ، وحينلذ فالحياة الاجتماعية ، كما هو معلوم ، لا يمكن أن تتحقق الا اذا تحققت بعض الاسس لتكوينها .

لنفرض أن عددا من الأفراد لم يكن بينهم أى استعداد لان يحترم بعضهم بعضا ، ولنفرض أنهم أنها يقضون حياتهم في التقاتل أو تبادل السرقة ، والتشاتم . أستطيعون ، على هذا ، أن يمضوا في عمل للصالح العسام ؟ أن ما يمكن أن يسود بينهم لن يكون الاذلك الذي سماه « هوبز » :

⁽۱) سيتضح هذا المنى الخفى اذا قهمنا بتحديد واضح معنى كلمة(جماعة) وهذا المنى الخفى هو ما تريده الطبيعة بهذه الاوامر ، انها تريد منها تسخير القطيع الانسانى فى صمت وبلا شعور ليخدم بعضه بعضا ، ويضحى بعضه بنفسه لبعض لكى يبقى النوع الانساني ما يقى الزمن والكان ،

(حرب الكل ضد الكل) صراع محتدم من أجل الحيساة ، حق الأقوى والخراب .

ان جماعة من الجماعات لا يمكن أن تتحقق ما لم يتحقق بين اعضائها احترام متبادل . كما أن تلك الجماعة تكون غير ممكنة بذا ما انعدم التعاون بين أفرادها . غير أن وجود تلك الجماعة لا يتوقف على أن يكون بين أعضائها كمال الاحترام ، وتمام التعاون ، ولا أن يكون ذلك الاحترام وذلك التعاون بدرجة واحدة عمد جميع الاعضاء ، وأنها لحقيقة تعضدها التجربة : أنه ، بدون حد أدنى من الاحترام والتعاون بين الأفراد ، سواء أكان طواعية ،

وعلى هذا ، عندما بهتف صوت الضمير « اضبط نفسك ، هذب نفسك ، احترم الآخرين ، سساعدهم » فان هاتيك الأوامر تكون ذات معنى خفى هو (اعمل ما لا توجهد اية جماعة بدونه ، كن اجتماعيا في حياتك) . وهنا تبدو ، فجأة ، الصورة الثانية للمسألة الاخلاقية (١) . ان « مترلنك » ليدعونا ، بعد «ماندقيل» الى ان نختبر خلية نحل . ان مشهدا من المشاهد الرائعة لى يكون أبلغ منها تعليما لباحث أخلاقى ، ان خلية النحل يعمرها بلائة انواع من الحشرات :

الملكة أو بتعبير أدق وأضعة البيض ، الذكور أو بعبسارة أخرى ذوات الطنين الفارغ ، العاملات ، وعلى هذا ، عدما نتابع حياة هذه الحشرات ، نجد انفسنا مأخوذين بعجائبها : أن هده الحشرات لتتابع حياة تضحية مستمرة ، فالملكة لا تخرج حرة

⁽i) المسورة التى تقدم انها مظهر محزن ومفجع ومعنى انها تبدر فجاة أن التضحية الفروضة من الطبيعة تظهـــر صافرة بلا نقاب لأن اسلوب المحل فى تضحيته سيوضحها تماما ، والانسان كالتحل فى تضحيته ، وفى حظه السيء ، وفى بلامته التي تجعله يرفى بهذه التضحية ،

من الكوارة الا مرة واحدة . والغرض من هذا الخروج هو اجراء عملية التلقيح . انها تطير وفي اثرها الذكور يتعقبونها . ويدركها احد الذكور فيمسك بها ، ويلقحها ، ثم تعود الى الكوارة حاملة ذلك اللقاح . ومن ذلك الحين تظل تتردد من نخروب الى نخروب حيث تضع هنا بيضة غير ملقحة ينتج منها ذكر ، وتضع هناك اخرى ملقحة ينتج منها أثى ، وهكذا . وهى لا تنقطع عن هلا العمل الا بعد أن تكون الخلية ، بطريقة نجهلها ، قد أتمت اعقابها . ثم يقودها العمال المنهمكون ، وهى أسبه بمجنونة ، الى مكان جديد ، حيث تبدأ ، من تلك اللحظة الى أن تموته ، في وضع بيضهسا .

أما الذكور فانها لا تعمل عملا ، حتى ليظن أنها هي السعيدة بين سكان الخلية ، وأن الذكر الوحيد الذي حظى من بينها جميعها بالاتصال بالملكة ، في عملية التلقيح ، اثناء طيرانها الزواجي ، لمقضى عليه بدفع حياته ثمنا لذلك الشرف ؛ اذ أنه ينقسم الى قطمتين أثناء عملية التلقيح . ومن جهة أخرى ، عندما تكون الخلية قد اقتسمت بأن اعقابها قد تم ، تصبح الذكور لا عمل لها . اذ أنه لا يكون ثمة ملكات جديدات في حاجة الى اللفاح . ولذا تنقض طائفة العاملات على تلك الذكور العاطلة فتبيدها دون رحمة . اما عن العاملات فانها اناث قد غذتها الخلية ، بطريقة خاصة عندما كانت لا تزال ديدانا ؟ وهذا النوع محروم من خاصيية الجنس « لا ذكورة ولا انوثة » . وهذه الطائفة (الماملات) تستمر من مل وجودها الى ساعة موتها (الواحدة منها لا تعيش الا قرابة أربعين يوما) في شغل شاغل ، عناية بالديدان ، وعمل على افراز انشمع ، وبناء نخاريب جديدة ، وحراسة باب الخلية ، والقيام على نظافتها وتهويتها ، وقطف العسل ، ولقاح النبات حسب نظام معين ؛ وانه لعمل مرهق مستمر ، وشغل لا ينقطع دون لحظة من قراغ ، أو فترة من راحة . كل شيء يقدم في سبيل الخلية . كل شيء يؤدى على حسساب الفرد ولا شيء الفرد ، ذلك هو قانون النحل ، الملكة والعاملات والذكور جميعهسا تخضع له دون أي مظهر الشكاية ، ياله من مشهد امام نظرنا الانساني ا

والام يؤدى كل هذا الجم من التعب ، ومن الجهد ، ومن الجهد ، ومن التضحية ؟ ان كل ذلك يقود الى غابة لا لبس فيهما . فاذا كان جميع أفراد النخلية قد كتب عليهم هذا النظام الساحق ، فما ذاك الا لغابة وحيدة : هى ان يكون هناك نحل آخر ، كى يسحق بدوره في سسبيل اعقاب نحل آخر بأتى من بعده . . . وهكذا حتى برث الله الارض ومن عليها .

ان النحلة ، عندما تقبل هذا الحظ الذي كتب لها من هذه الحياة ، بدل ان تثور عليه ، لا يدل عملها هذا على أكثر من حماقة تامة ، والا فأى خير في جهد كهذا من أجل نتيجة كهذه ؟!

ولنمتحن ، اذن ، الآن حال الانسسان ، على ضوء هذه التجارب . اذا كان لمجتمعاتنا الاسانية ان تعيش فما ذاك الاعلى نفدير أن كل فرد منها يهلب نفسه ، وبتحكم في شهواته ، حيث يكلف نفسه احترام الآخرين ، ومساعدتهم على حسسابه ، وبالاختصار حيث يضحى ، لكن ، أيضا ، ما الغاية من تضحية كهله هنا ؟ أليست هي ، عندما نتعمق في البحث ، مطابقة للغاية المسيطرة على هذا المصير الذي كتب للنحل ؟ اليست هذه الغاية هي أن لا يفني النوع الانساني ، وأن يوجد أناسي آخرون بضحون بانفسهم كذلك ، في سبيل وجود آخرين ، وهكذا من ناتي بعدهم ، بني يمحق الفناء هذا العالم الأرضى فيفطع دابر النوع الاساني كما يقطع دابر النحل ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فهل بحن ، في اليوم مها عرفناه عند النحل من ذلك الخضوع الاعمى ؟

انه عندما يأخذ الانسسان براى كهذا فلن يكون همه أن يسأل نفسه : ما الواجب ؟ وانما يسأل نفسسه سؤالا هو من الخطورة بمكان : اليس الشعور بالواجب هو نفسه خدعة ؟

ان ما هو شر من هذا انسا هو الجواب الذي لم يتردد بعض الملاسغة في ان يجيب به على هذه المسألة الاخلاقية (١) في وضعها هذا . ولقد اطلق على اولئك الفلاسفة اسم « اللااخلاقيين » . وشرح افلاطون مذهبهم في كتابه « جورجيساس » على لسسسان « كليكليس » تلميد السوفسطائيين ، أما « ف ، نيتشه » فقيد وضعها في قالب عصرى ، منذ نصف قرن ، واكسبها الطسابع الألماني في بلاغة لادعة :

يوجد فى الدنيا نوعان من الناس : طائفة القطيع (٢) ، الدهماء أ المتشابهون ، والطبقة الراقية ، جسميا وعقليا وخلقيسا : (
الصغوة » .

واذن ، فالطبيعة قد وضعت قانونا ، هو القانون الأعلى . الك أن القوة هى صاحبة كل شيء والمسيطرة على كل شيء ، وإن الضعف يستخذى للقوة ويطيعها ، وهذا هو ما شعرت به طائلة القطيع ، فأرادوا أن يتفادوا عسف ذلك القانون بهم ، ومن أجل ذلك اخترعوا التربيسة الإخلاقية ، أن كل طفل يولد كان يستطيع

⁽۱) أي الصورة الثانية للمسألة الأخلاقية ، وحاصل هذه المسألة أن تضعيه الغرد من أجل الجماعة ليس الا يلاهة كيلاهة النحل ، أمّا الذكاء فهو فلمسلة القسوة ،

⁽٢) لقد عرف (ثيتثمة) كيف يستفل راى أولئك الماديين المنكرين للآيم الإخلاقية : فما دامت الانسانية ، في نظرهم ، قطيعا مستخرا أبله فلماذا لا يتحول هو أيضا من القيم الاخلاقية ويلعو الاقوياء الى تستغيره ؟

ان يكون من الصفوة (١) ، ولكن والفئة الفطيع تهيمن وارد عمالة به منذ تعومة اظفاره تعاليم خسداعة وضيعة ، انهم يرددون ، على مسمعه دون انقطاع: ان شيئا واحدا هو الجميل ، وهو الطبب ، وهو الجسدير بالتشريف ، ذلك أن يحترم أفراد القطاع ، وأن يعمل من أجلهم دون أن بكون له من عمله أبة غابة مادية .

انهم يؤكدون له أن استعمال القوة للسيطرة والسيادة شيء جدير بالمقت ، انهم يعلمونه أن العادل ليس هو العادل حسب قانون الطبيعة ، وأنما العادل هو دائما العادل حسب القانون اللي وشعوه ، أنهم بذلك يبردون أنياب الشبل ويقلمون أظفاره، أنهم يصوغون من هذه الطغولة أولئك العبيد من طبقة الدهماءالتي يسمونها جمهرة الناس .

ولهذا السبب بدعونا « كليكليس » واتباعه ، و « نيتشه » واتباعه الى حمل راية الشورة . ان الاخلاق ليست الا اختراع الضعفاء ، لكى يقيدوا بها سلطان الاقوياء « فلنكن حربا على الاخلاق » . يجب أن نحطم هذين القيدين تحطيما : قيد العادل والظالم حسبما جاء في القانون الموضوع ، ولنتخط ، في نظرنا الى الاسسياء ، ذلك الخير وذلك الشر . يجب أن نترك العنسان لطبيعتنا المطلقة ، يجب أن نكون كذلك في بنيتنا الطبيعية ، وفي طبيعتنا العليمية ، وفي مزايانا الخلقية ، يجب أن يكون لنسا من الجسارة ما به نحيا حباة حرة سافرة ، وفي وضع النهار .

واذا ما اقتضى ذلك أن نسير فوق طريق من الجماجم فعلينسا أن نسحقها باقدامنا ، دون أن يتحرك ضميرنا بملام . يجب أن

⁽۱) سفسطة ظاهرة من (نيتنسه) يربد منها حفز ابناء صعبه الالمائي الي ، ان يحاولوا أن يكونوا من الصفوة) ويسودوا العالم بأخلاق القوة .

آثرن لنا « قارب قاسية » ، يجب أن نرسل صرحة العوب دون وجل أو ندم فى وجه مصطلحات العسالم ، ومصطلحات أخلاق القطيع ، يجب أن نرسلها من البوق النشوان بخمرة النصروحميا الكبرياء : بوق (سيجفريد) الذى ترنم به (واجنر) ، ذلك البطل الذى لم يعرف قلبه ، ما عاش ، معنى الخوف .

وعلى هذه المبادىء لن تكون القوانين الاخلاقية الا مبتدعات جديرة بالازدراء هى واصحابها الدين وضعوها . ولن تكون المعاهدات الدولية ، اكثر من « قصاصات أوراق » ، أن الارادة الوحيدة الصحيحة أنما هى « أرادة القوة » . وأن الحق الحقيقى أنما هو الذي يعلو ولا يعلى عليه . أن القوة هى كل شيء ، وهى ، وحدها ، الثي تقرد الحق .

تعليق من المؤلف على ما تقدم :

كيف ندهش امام اعتبارات كهذه ، اذا كانت المسألة الأخلاقية، في نظر الفلاسفة ، بكل زمان ومكان ، قد حازت كل هذا الاهتمام الذي ظفرت به ؟

انه الثار الوغبتنا أن نعرف ما اذا كان العالم محدودا أم غير محدود ، متناهيا أم غير ذى نهاية ، ولكن التجربة تظهر أنه يمكن أن نعيش ، دون أن نصل ألى رأى قاطع فى ذلك ، على العكس من هذا ، كيف يمكن أن نتجاهل المشكلة الاخلاقية ؟ أيجب أن نحلها على وجهسة النظر هذه أم تلك ؟ أنه باتباع هذا أو ذلك يتغير كل شيء فى أتجاه السلوك الانسساني : المثل الأعلى الذي بمقتضاه نحدد سلوكنا ، والتهذيب الذي يؤخذ به النشء ، ونظام الحكم ، والاتجاه السياسي ، ومن هنا كانت الرغبة التي عولجت

بها المسالة الأخلافية على من العسور ، وذانت الجهود التي بدات الحالم ، وكانت السهولة التي اعتقد بها بعض المفكرين ، بحسن نية ، انهم قد وطدوا قواعد مذاهبهم ، وكان ايضا ذلك الفشسل الهائل المؤلم ،



المذاهب الاخلافية اليونانبة - اللاتينية

يرجع الفضل الأول فيما كونه العالم الفربى من فلسفة اخلاقية الى اليونانيين واللاتينيين . غير ان علمنا بكثير من هذه الفلسفة يكتنفه غموض ونقص بسبب ضياع كثير من المؤلفات . فنحن ، أحيانا ، لا نجد أمامنا الا شدرات من كتب ، وأحيانا أخرى لا نعرف عن أحد الفلاسفة الا ما نقله عنه خصومه ، أو ما نقله المعجبون به ، على تفاوت بين هؤلاء وأولئك في الفهم والتقدير . ومع ذلك فهناك حقيقة لا ريب فيها وهي أن كل الأخلاقيين في تلك المصور القديمة اتفقت بواعثهم واتفق منهجهم تجاه المشكلة الأخلاقية . القديمة اتفقت بواعثهم واتفق منهجهم تجاه المشكلة الأخلاقية . أم فهم أثناء البحث . هذا الأساس هو أن الانسان لا عمل له في الحياة ألا أن يعيش وفق الطبيعة . وكما أن كأثنا من كان لا يدور بخلده أن يلوم شجرة البلوط على نموها حسب طبيعة نوعها فكذلك بخلده أن يلوم شجرة البلوط على نموها حسب طبيعة نوعها فكذلك بخلده أن يلوم شجرة البلوط على نموها حسب طبيعة نوعها فكذلك من أقامة هذا الأساس فأنه لا مناص – للوصول إلى الفاية ... من أقامة هذا الأساس فأنه لا مناص – للوصول إلى الفاية ... من

أما أولهما فهو : ما الذي تصبو اليه الطبيعة الانسسانية ؟ وضرورة هذا السؤال ناشئة عن وجوب تحاشي الخطأ في توحيسه

الانسان سلوكه وحياته . وهو لا يستطيع تحاشيه ما دام الهدف الذي يرمى اليه بغريزته والذي ينسجم مع طبيعته الانسانية غير معدد . هذه المشكلة هي في الواقع مشكلة تعريف الخير الأعظم (المطلق) . ولا بأس بأن نتعجل الاجابة ، اذ الاتفاق عليها عام بين الجميع : الكل يرى ان الانسان يسعى بغريزته وراء السعادة . وكل ما يطمع اليه ليس الا سلما يرقى فيه ليصل الى السعادة . والخير المطلق والسعادة في نظره شيء واحد .

والى هنما ينتهى الاتفاق بين الأخلاقيين ويبددا النزاع حول خصائص السعادة نفسها .

اما السؤال الشانى فهو : اذا كان الخير المطلق هو السعادة والسعادة هى الخير فما السبيل الى الحصول عليها ؟ آلا يعرف الانسان احيانا المكان الذى يربده ولكنه يجهل السبيل الموصل اليه فبضل ؟ انه لا يكفى اذن ارشاد الانسان الى ما تتطلع اليه طبيعته، بل يجب انارة الطريق الموصل الى ذلك ، وحينتُذ فقط يمكن ان يقال انه يعرف ما ينبغى عليسه عمله ؟ انه بهذا يعرف برنامج الحكمة . هذه المشكلة الثانية هى مشكلة الواجب .

ليست المداهب الأخلاقية القديمة ، يونانية كانت أم لاتبنية ، الا محاولات مختلفة أحل هاتين القضيتين الأساسيتين (١) ، ونحن هنا سنقتصر ـ مضطرين ـ على بعض النماذج القيمة من أبحاث الأخلاقيين .

⁽١) ك قضية تخديد الخير الاطلم ، وقضية نحديد الواجب اي السلوك .

مذهب سقراط

يكاد يتفق جميع مؤرخى الفلسفة على أن سقراط كان مؤسس المسفة الأخلاقية فى العالم الغربى ، على أنه من الصعب جدا أن نمر ف بالضبط والتحديد رأيه الأخلاقى ؛ فهو لم يكتب شيئا ، ولم تخرج تعاليمه عن أن تكون محادثات وتأثيرات شخصية . وقد غمرته الأساطي .

واذا كان افلاطون قد جعل منه العضو الاساسى فى المناقشات التى دارت فى كتبه فان سقراط لم يكن الا اداة للتعبير عن الراى الذي يريد افلاطون اذاعته .

وقد ترك لنا (اكزنوفون) من ناحية أخرى « مذكرات عن سقراط » وهى مجموعة من المحادثات الرائمة ، غير أننا لا نعلم مقدار ما فى هذه المحادثات السقراطية من صحة أو خطأ فى النقل.

كيف السبيل الى اليقين اذن امام هذه المصادر أ ان الباحث فيها كالذى يريد تكوين صورة تامة من ركام تكدس من جرئيات غير كاملة ، فقد يمكنه أن يكون بعض أجزاء الصورة ، وبرى ال طريقة تكوينها صواب لأن كل جزء معقول ومنسجم مع نفسه ، غير أنه ليس من السهل دائما أن تتفق وتنسجم تلك الأجازاء بعضها مع بعض ،

على ان هناك صعوبة اخرى ناشئة من ان سقراط س فيما يرون س هو الواضع للقواعد التى قامت عليها مختلف المذاهب الإخلامية القديمة ، وقد انتسب اليه كل الأخلاقيين الذين أتوا بعده الى عصر ظهور المسيحية ، وهذا الانتساب فيما يظهر لم ينربعيدا عن الصواب ، غير ان ذلك نفسه لا يمكننا من رؤية مذهب اخلاقى سقراطى كامل الانسجام ،

وسواء أنشا سقراط مذهبا أخلاقيا كامل الانسجام أم لم ينشىء فاننا لا يمكننا ، والحالة على ما نرى ، الا تكوين أجزاء فقط لتلك الصورة التي كنا نريد تكوينها .

موقف سقراط من فلاسفة عصره :

في المصر الذي ظهر فيسسه سقراط كان في اليونان نوعان من الفلاسفة:

- ا ليتافيزيقيون . وهؤلاء انجهوا نحو العالم وحاولوا فهمه ككل . ولذلك كونوا مذاهب فلسفية . وقد حاول البعض منهم أن يشرح حركات الكواكب ، وتكوين الأرض ، وتطور الأشياء . واتجه البعض نحو الكائن وخلوده وعدم تغيره . وعلق آخرون آمالهم في فهم العالم على دراسة الأعسداد ، وراوا أن تلك الدراسة تنتهى بشرح كل شيء وفهمه . ومنهم من اعتمد على التجربة ، أو على مجرد الأدلة المنطقية . غير أن الكل كانوا من ارباب المذاهب .
- ٢ السوفسطائيون : وقد وجههم اختلاف المذاهب وتعارضها الى التفكير والتساؤل عما اذا كان منشاً النقص والقصور ، عند من سبقهم ، انما مرجعه ضعف آلات التفكير عندهم ، فنظروا في السبل التي تأتينا بواسطتها المعلومات ، وفي طرق البرهنة ورأوا عدم كفايتها ، وانتهوا الى آراء مثل الآراء التي تلخصها قضايا جورجياس الثلاث الشهيرة وهي « لا شيء موجود ، وأن كان هنااك شيء فلا سسبيل الى معرفته ، ولو عرفناا فليس في مقدورنا أن نعرف الاخاصرين به » (۱) .

اولاها تمثل مذهب المنادية ، والنائية مذهب اللاادرية ، والشالئة
 مدهب المندية .

بين هسؤلاء وأولئك وقف سقراط مصب ما صوره لنسا الزنوفون مواتخذ طريقا سويا ، فراى أن المبتافيزيقيين أخذوا في عمل مستحيل فضلا عن أنه رجس وعبث « ابتعد عن أن يبحث في العالم بأجمعه كما كان يفعل الكثيرون وابتعد عن أن يبحث فيما سماه السوفسطائيون أصل العسالم والعلل الضرورية التي أوجدت الأجسام السماوية ، بل لقد أخذ يبرهن على جنون من يبحثون في ذلك ويسأل نفسه : أيبحثون ذلك لاقتناعهم بأنهم انتهوا من معرفة العلوم الانسانية أم أنهم يرون من الحكمة أن ينصرفوا عما هو في متناول الانسان ليتعمقوا في مساتي الآلهة ؟

اما السوفسطائيون فلا جلد لهم على المعرفة ولذلك عدلوا عن العلوم . ثم هم آثمون : ألم يزعموا أن كل المعارف الانسانية ترجع في النهاية الى اقناع الآخرين بما نريده بواسطة البلاغة والفصاحة ليس الا أ أن في مقدورنا ، بلا ريب ، أن نأتى بما هو خير من هذا العبث .

حقيقة ان المعرفة الشاملة التامة ليست في متناولنا ، غير ان هناك نوعا من المعرفة في مقدرونا الوقوف عليه : اعنى معرفية المدركات الكلية التي اذا حددت وعرفت كانت نبراسا نوجه حياتنا على ضوئه ، واخد سقراط _ فيما يروى اكزنوفون _ ببحث فيما هو، في متناول الانسيان لا يحيد عن ذلك ولا يتغير ، فبحث في الصالح والطالح ، في الشرف والوضاعة ، في المسلل والظلم ، في الحكمة والجنون ، في سعو النفس وصغرها ، في الدولة ورجل الدولة ، في الحكومة وتوجيهها ، وبالاختصاد كان يسحث في كل الدولة الرجل الصيالح الشريف ، وفي كل ما بدونه لا يستحق ما يكون الرجل الصيالح الشريف ، وفي كل ما بدونه لا يستحق الانسان الا اسم العبد الرقيق .

على أن القدرة على هذا البحث ليست خاصة بشخص دون غيرة.

فكل انسان ، بدون شعور منه ، عنده فكرة طبيعية عن هسله المدركات الكلية وبمكنه ان يستخلصها الناعرف كيف بنتبه اليها ، واستعمل الطريقة المناسبة . اذ الأرواح جميعها تحمل الحقيقة الإخلاقية ، التى لا تعدو ان تكون من مستلزمات العقل السليم ، كما نحمل المرأة الجنبين ، وكل ما طزم انما هو معسرفة كيفية التوليد .

وقد كان هذا هدف سقراط في مناقشاته ، هذه المناقشسات التي كانت تسير على نسق لا يكاد يتخلف ، وذلك أن سقراط يبحث عن محادث يعتقد أنه يعرف شيئا ، كمعرفة العدل مثلا ، فيقوده _ بالمناقشة في الأمثلة _ الى الاعتراف بجهله ، ثم يقوده _ بتحليل الامثلة _ الى أن يكشف بنعسه عن تعريف محدد لا يقبل الشك ، هذه هي طريقة سقراط .

وعلى هذا الأساس ، وحسب هذه الطريقة ، سار سقواط ، ` نماذا اكتشف من حقائق أخلاقية ؟

قيمة مغرفة النفس عند سقراط:

راى سفراط اولا ان الانسان لا يمكنه أن يعيش كمسا ينبغى الا أذا حقق عمليا القاعدة المكتبوبة على معبد جنزيرة دلفى : « اعرف نفسك بنفسك » . وفي الواقع « اليس من الواضح إن الانسان يجد في هذه المعرفة اعظم الفوائد ، وان أكبر المضار تنتجمن جهل الانسان بنفسه ! كل من يعرف نفسه يعلم النافع له ويميزبين ما في أمكانه ، وبين ما لا يحتمله » . فاذا لم يشرع الا فيما يعلم ، فأنه يحصل على الضرورى ، وبعيش سعيدا . وحينما يمتنع عما فأنه يتجنب الخطأ ، ويكون بمعزل عن الآلام . . . أما هذا الذي لا يعرف نفسه ، ويسرف في استعمال ملكاته وقواه ، فأنه لا يعرف أن يقدر الاشخاص ، بل ولا الاشياء . ولا يخرج من خطأ الا ليقع في خداع ، فلا يصل الى خير ، ويتوء كاهاه بالشقاء .

معرفة النفس ، اذن ، الشرط الضرورى ليستعد الانسمان من الحياة ما بمكنها أن تعطيه ، بل ما يجب أن تعطيه .

آراء سقراط في السعادة:

واذا ما تنبه الانسان الى مطامحه الفزيرية فانه يلاحظ في سهولة ان هذه الطبيعة الانسانية لا تهدف الا الى شيء واحد لا تريد عنه بديلا: « السعادة » . ولا ريب أن بعض الناس ينفمس في السعادة مصادفة ، واولئك هم سعداء الحظ . غير ان الحصول عليها باستخدام الدكاء والارادة هو عين الحكمة . « اذا وجدت ما يلزمك بدون أن تبحث عنه فذلك ما أسميه الحظ السعيد ، أما اذا كنت مدينا بالسعادة الى عنايتك وبحثك فهذا ، فيما ارى ، هو السساوك الحسن والسسعداء بهذه الكيفيسة هم حقسا الحسنون » (۱) .

هل الانسان يطلب السعادة ؟ نعم . ولكن ما هى السعادة ؟ انها ليست الجمال ، ولا القوة ، ولا الثراء ولا المجد ، ولا شيئًا يماثل ذلك . « كم مر مرة كان الجمال فيها ضحية لغاو متهتك . وكم من مرة قرت القوة أشخاصا فتهوروا في مشاريع لا طاقة لهم بها ، فناء كاهلهم بالشقاء ؟ وكم من أشخاص بعث فيهم الثراء نوعا من الرخاوة طغت مضارها على ما كانوا يأملونه من نعيم ؟ وكم من أشخاص كان امسمهم ملء السمع والبصر فكان مجدهم وثقسة الناس فيهم ، عاملين في ضياههم ؟

ان السعادة لا تنجم عن شيء مادي ، وانما هي اثر لحالة نفسية أخلاقية : هي الانسجام بين رغبات الانسان وبين الظروف التي . يوجد فيها ، هذا هو رأى سقراط أو هذا ، على الأقل ، هو ما

⁽١) دقة في البحث قد تفوت أدق الفلاسسيفة المصريين فيا أمجبها من فيلسوف يرجع تاويخه الى أكثر من الفين من السنين ،

نمتقد انه نتیجـة لحدیث جری بین سقراط و (انتیفون) ذکره (اکزینوفون) فی الفصل السادس من ذکریانه عن سقراط .

وهاك الحديث:

هاجم (انتيفون) سقراط قائلا: كنت اعتقد أن هؤلاء الذين يعتنقون الفلسغة هم اسعد الناس ، غير أنه يظهر لى أنك تستمد من الحكمة ما يناقض السعادة ، ولا ينتابنى شك في أن العبد لو غلى كتغذيتك لهرب من عند سيده ، أنك ترضى بغليظ الطعام ، واردأ الشراب ، وتستخدم صيغا وشتاءا معطفا واحدا لا يساوى شروى نقير ، أنك لا تنتعل ، ولا تلبس قميصا ، ثم أضاف انتيفون : أذا كان هؤلاء الذين تخالطهم يشبهونك فتأكد أنك تعلم في الشبسقاء .

فأجاب سسقراط أولا : بأنه لا يشعر بالحرمان مما لا يرغب فيه : « اتحتقر طعامى ؟ هل يقل عن طعامك من الناحية الصحية او من الناحية الفذائية ؟ اصعب الحصول عليسه ؟ أنادر هو ؟ أهو أغلى ؟ أتجهل أن الشهية لا تحتساج الى التوابل ، وأن من سرب للذه لا يعكر فيما لا يستطيع الحصسول عليه من أنواع لشراب ؟ ارايتنى قط معتصما بالبيت من البرد ، أو منازعا حدا الظل عند اشتداد الحر ؟ أو غير قادر على الذهاب حينما اساء بسبب جرح في قدمي ؟ » . وأجاب ثانيا : بأنه اذا كان لا يبحث عما بشيد به أنتيفون من ملاذ فذلك لأنه يعرف ملاذ اخرى يبحث عما بشيد به أنتيفون من ملاذ فذلك لأنه يعرف ملاذ اخرى عرق وكرامة وأن يصادق أفاضل الناس ؟ ذلك هو الأمل العالم عزة وكرامة وأن يصادق أفاضل الناس ؟ ذلك هو الأمل العالم الذي يرافقني طيلة حياتي » .

وأجاب أخيرا : بأن انتيفون يخطىء فى فهم طبيعة السعادة : « الرفاهية والأبهة تلك هى السعادة فى نظرك . أما أنا فانى أعتقد أنه أذا كان من خصائص ألاله أنه لا يحتاج ألى شيء ، فان مما

يقرب من الألوهية أن لا يحناج الانسان الا الى عليل ، وبما أنه لا أكمل من الله فان القرب منه قرب من الكمال » .

على أن هذه الفكرة توجسد فى معادثة أخرى سع (أتسدم):

« من هم الفقراء ومن هم الأغنياء فى رأيك ؟ الفقراء فى رأيى هم
من لا بوجسد عندهم من المسال ما يكفى لنفقاتهم الضرورية ،
والأغنيساء من يزيد دخلهم على ما يلزمهم ، الم تلاحظ أن بعض
الناس ليس عندهم من المسال الا النزد اليسير ومع ذلك فهو
تكفيهم ويدخرون منه ، وآخرون لا يجسدون ، مع ثروتهم
العظيمة ، ما هم فى ضرورة اليه ؟ هذا صحيح ، وانك لمصيب فى
توجيه انتباهى اليه » .

ليست الثروة اذن ، وليست السعادة الا الانسجام بين رغبات الانسان وظروقه وكلما قلت الرغبات كثر امكان الوصول اليها . ليس موطن الثراء والفقر كما يقول « انتيستين » في بيوتنسا ، وانما في نفوسنا ، وليست السعادة في اكتناز الذهب والفضة (١) وانما هي في سلوكنا الحكيم تجاه حاجاتنا ورغباتنا .

حمول ذلك ، بلا ربب ، تركزت الأخمالاق السقراطيسة . ومهما يكن من شيء فان ما نقل ، معزوا الى سقراط ، يستنتج مما ذكرناه سابقا أو ينسجم معه .

بتى أن نتحدث عن جملتين من كلام ستقراط بلوح عليهما الفرابة ولكنهما يظهران في غاية الوضوح أذا نظرنا اليهما على ضوء ما تقدم . قال سقراط:

⁽۱) أى لمجرد الاكتناز ولحب الاكتناز أما أن يكون الاكتناز لفرض دريف فقد يكون من المحكمة .

1 _ لا يعمل الانسان الشر باختياره .

٢ _ الفضيلة ثمرة العلم •

لقد راينا ، فيما سبق ، أن السلوك الخير ، حسب راي سقراط ، هو (أن الانسان يسلك السيل المؤدية إلى الساءادة بعد ممر فة طبيعتها معرفة واضحة ، أما الشر فهو الحيسدة عمر ذلك) . وإذا شرحنا على ضو- هذا الجملة (لا يعمل الانسسان الشر باختياره) فان معناها لا يتعسدى أن يكون : (لا ينصر ف الإنسان عن سعادته باختياره) (١) . وبذلك تزول غرابتها ، ال تصبح بدبهية . كذلك يفهم الانسان في سهولة كيف تكون الفضيلة ثمرة العلم . فان من يجهل طبيعة السعادة الحقيقية وسعهل السبل والطرق الوصلة اليهما لا يمكنمه الا أن يخطىء ما يبحث عنه . ولكنه اذا عرف السعادة ، وعلم السبل الموصلة اليها ، تكيف يتصور انصرافه عن الخير الذي يتطلع اليه بطبيعته والذي معمل ، محقا ، على نبله ، أليس ذلك هو عين ما ينقله « أكزنو فون » من كلام سقراط ؟ « أن من يميز ، من بين كل الأعمال المكنـة ، العمل الذي يتلاءم مع مصلحته ، قائه لا يتردد في الاختيسسار . وحيثما يعمل الانسسان الشر فائه يكون جاهلا بمقسداد ما هو آئے » (۲) .

لا غرابة اذن ، والأمر كما ذكرنا ، من وضع سقراط فضائل معينة في المرتبة الأولى:

⁽۱) لان العاقل لا يختار طريق الجمعيم على طريق السعادة الا جاهلا أو متخدما .

 ⁽۲) حقا أنه لجبور نيما وقع فيه بسبب جهله ، ولم يفت مبقرية سقراط أن تؤاخذه ، مع ذلك ، على جرمه ، لأنه كان يستطيع أن يتعلم .

وأولى مله العنييسائل في قال عن قائماله الذب لمه التي اد بها نشرا ووضعها من نفسته موضع التنفيذ . والى تسال من ضيط الانسان نفسه ضبطا هلل ويهذب ، الى أبصد حد معكور ، العواطف والرغبات ، بل والحاجات . « لقد عود جسمه ونفسسه على نظام لو اتبعه أي انسان لماش بمعزل عن القلق والخطر ، راماش في غير حاجة الى كثير من النقد الانفساق ، لقد كانت قناعته بحيث لا بعجز الانسان قط أن يكتسب ما يازم لسد مطالبه مهما ضؤل مصدر الكسب ، واذا كان قد سلك هدا المسلك فلم يكن ذلك لانه اراد قهر الحسد بل « لأن القداعة هي المصدر الحقيقي لأكبر المة » . وتقول في ذلك : « لماذا يحد الإنسان للة في ازالة الظمأ ، وفي سيد حاجة الشهبة ، وفي الاستسلام الى الراحة بعام التعب ، وفي النوم ، وفي الأقيان بما تتطلبه النوعة الجنسية ؟ ما ذلك الا لأن شدة العرمان مهدت له الللة . أن القناعة وحدها هي التي تعلمنا السبر عند ضغط المطالب . وهي وحدها التي بمكنها أن ترشهدنا الى اللذات الخالصية » •

لم تقتصر اشدة مسقراط ، فيما يتعلق بالفضدائل ، على القناعة ولكنه أشاد أيضا بالعمل ، فهو السبيل لاكتساب ما يلزم اللانسان في حياته ، ولعرفة ما ينبغي معرفته : « أترى أن الرضا ، وعيشة البطالة ، يساعدان على تعلم ما يلزم معرفته، وعلى الاحتفاظ بما تعلمه الانسان ، وعلى المحافظة على الصحة ، وعلى نقوية الجسم ، وعلى الوصول الى اليساد والمحافظة عليه، وأن العمل والجد لا دخل لهما في ذلك ؟ » ، وأشاد كذلك بالرياضة البدنية ، فما من شك في أن الصحة والقوة والاتزان والشجاعة ترتكز عليها . « اعلم انك في أي صراع أو في أي مشروع أخدات

فيه ، سسوف لا تندم على قيامك برياضة قواك (١) . وأن ثمرة هذه الرياضة لا تنكر حتى في الأعمال التي يظن أن دخل الجسم فيها محدود جدا مثل الأعمال الذهنية التي لا يجهل أحد أن الخطأ فيها يكثر عند عدم تطهير الجسم بالرياضة » .

وكذلك اشاد بالعدل . وهو يرى أن القوانين نوعان :

(1) قوانين مكتوبة وضعها الناس ليسبود ، في المدينة ، السلام والعمران ،

(ب) قوانين غير مكتوبة وهي صادرة عن ارادة الآلهة .

فالأولى خاصة بزمن واقليم معينين ، والثانية عامة فى كل الازمنة والامكنة مثل القانون الذى يلعو الى تقديس الآلهة والقانون الذى القانون الذى بوجب على الأبناء احترام الآباء ، والقانون الذى يحرم على الآباء والأمهات الزواج بأبنائهم وعلى الأبناء الزواج بمن كانوا السبب فى حياتهم .

هذه القوانين الالهية يخضع لها العاقل ، أما من حاد عنها فأنه يثال جزاء ما قدمت يداه . فجزاء الزواج بالأقارب المحرمين ذرية مريضة وجزاء الجحود للجميل فقدان الأصدقاء ، وهكذا فضى العدل الالهى ان كل قانون تتضمن نفس مخالفته العقاب .

على أن العاقل يخضع أيضا للقوانين الانسانيسة . أذ الثورة عليها ليست الا تقويضا وهدما للمدينة التى نشاتنا وليست الاقطعا لصداقة بنى الانسان ، مع أن صداقتهم شرط اسساسى لطمأنينة الحياة .

 ⁽۱) زاول كثير من الامم القديمة التاريخ الرياضة على انها لهو وتسلية .
 أما الشعب الاغريقي فقد رفعها حتى وضمها بين مبادئء الاخلاق .

كل هذا ، في النهاية ، ينسجم انسجاما حسنا ، ومما لا شك و به انه لا يكون مذهب الفسفيا موطد الدعائم ، غير أنه على الأقل بنيث عن اتجاه واحد لا لبس فيه ،

ان ما قدمناه من محادثات وآراء تتمثل فيها جميعا الروعة رخمتل فيها السمو . لذلك يدهش الانسان ، عند قراءته اتزنوفون ، من ان يرى بجانبها آراء اخسرى لا تسمو عن التذكير العامى . واذا اعتمدنا (اكزنوفون) فى كل ما يذكر ، فائنا للاحظ ان سقراط يستدل على قيمة بعض الفضائل بأدلة عامية .

« اذا قورن الصديق المخلص بأى شيء يمتلكه الانسان ألا يرجح الصديق ؟ اليس اكثر منفعة من الحصان أو من فرسين ؟ ان ما تتيحه أرجلنا وأيدينا وأعيننا وآذاننا من فوائد غاية فى الاهمية لا يفضل قط معاونة الصديق الصدوق : لأنه أذا حالت الحيائل بينك وبين عمل ينفعك ، وأذا لم تتمكن من أن ترى أو تسمع ما يهمك فأن صديقك يعمل ويسمع ويرى من أجلك ، أنك تمرس الأشجار لتجنى ثمارها ، وتهمل فى شيء من عدم الاكتراث الإنم ، الحسديقة التى تؤتى أكلها شهيها فى كل حين : أعنى الصهداقة » .

اهذا الذى يتحدث ويفكر هذا التفكير الرخيص (١) هو نفسه الذى قدر في دقة طبيعة السعادة الحقة ؟ ان مثل هذا

⁽۱) لا نوافق المؤلف على أن هذا تبكير رخيص ، لمساؤا لا ثعد عذا من سفراط تنزلا منه مع سامعيه يشير قيه إلى أن أنمن الماديات لا نقرن بالصدافة ، وتعد فات المؤلف أن تسمة أعشار الناس يبيعون الصداقة بحصان واحد وربعا بنصف حصان أن لم يكن ويحهم من الصداقة أرجع ،

التفكير بصدد الصداقة يدهشنا ولا ينسجم مع سمو ما ذكرناه سابقا من آراء .

ومهما يكن من شيء فلا يغوننا أن نذكس الحقيقة التسالية

ان مذهب سقراط الاخلاقي لم يخل من العنصر الديني ، فهوا يدعق العاقل الى الاعتقاد في وجود الآلهة والى تقديسها .

نعم يجب الاعتقاد في وجودها: السنا نرى أن الأعين جعلت للرؤية ، والايدى للاخذ والعطاء ، والاجنحة للطيران ، والماء لأثرالة الظمأ ؟ هذه الفايات ترشد الى أن كائنا خلق ذلك . ويجب تقديسها بتقديم القرابين حسب الشعائر الموجودة في اقليمنا . غير ان القربان ليست له قيمة ذاتية ، وانما قيمته تتبع اخلاص القلب ، وكان سقراط يحدث عن تلك الأشياء « كما تتحدث الكاهنة بيتى نفسها حينما يأتيها من يريدون استشمارتها في أضاحيهم ، وفيما يقدمونه لارواح أسلافهم ، وفي كل الشمائن الدينية ، فكانت تجيبهم : التزموا نظم اقليمكم فيذلك وبذلك فقط تبرهنون على اخلاصكم للالهة . هذا نفسه هو ما كان يعمله سقراط وينصح الآخرين بعمله ، . أما صسلاته فكاثت بسيطة لا تعدو طلب من الآلهة ان يمنحوه الخير ، فهم اعلم بالأصلح للانسان . ذلك ، وان كان فيه كثير من عدم التحديد الكاملُ ، هو مبلغ علمنا عن فكرة سيقراط . ولا ريب في ان ما عندنا من وثائق لا يقدم لنا صورة كاملة عن مذهب فلسفى أخلاقي بكلُ معنى الكلمة ، غير اننا نجد فيها على الأقل الباديء الأساسية التي ذكرناها

- ١ ... ليس للانسان من غاية في الحياة الا السعادة .
- ٢ ـ والفضائل ان هى الاطريق مباشر ، أو غير مباشر ، لجعل الأنسان سعيدا .
- ٣ ــ والايمان مكمل للحياة الاخلاقية ، غير ان الأخلاق لا ترتكز على عليه ، اذ الحياة الاخلاقية هي الحيساة التي ترتكز على الحكمة ، ولا يحياها الا من فهم حقيقة ما يريده بطبيعته وفهم السبل الوصلة اليه .

منهب أفلاطون

ان عرض المذهب الأخلاقي لأفلاطون ليس أسهل من تنخيص. . مذهب أستاذه سقراط .

وذلك ان مقدارا كبيرا من النصوص الافلاطونية تتصل بالاخلاق . غير ان أفلاطون ألفها في ازمنة مختلفة ، ويظهر من انبايا المحاورات التى دونها أن رأيه خضع لتغيرات لا تخلو من الاهمية .

ثم ان محاورات أفلاطون تعليمية عامة ، كتبت لجمهـــور يجذبه كل ما هو براق لامع ، لذلك لم يأخذ أفلاطون نفســه دائما بوضع الانسجام بينها ،

وأخيرا كان هدف بعض المحاورات الافلاطونية الاسادة بسقراط وبآرائه حتى اننا لنسأل انفسنا أحيانا : أكانت الآراء ، خلال هاده المحاورات ، آراء سقراط حقيقة ، أم هي آراء أفلاطون نفسه ؟

على أن دراسة النصوص تدل ، رغم هذا ، على شيئين :

١ مخالفة أفلاطون لسقراط في عدة مسائل مهمة .

٢ - تشابه قوى بين التلميذ وأستاذه فى طريقة وضع المسائل
 الأخلاقية .

فمن المسائلُ التي خالف فيها افلاطون إستاذه مسالة الصلة بين الفضيلة والعلم ، فقد انكرها افلاطون في كتابه (مينون) ورأى أنّ العلم ينتقلُ من عقلُ الى عقل عن طريق البراهين والادلة ،

وليست الفضيلة كذلك ، فان افاضل اثينا لم يمكنهم ، لجرد الدروس التعليمية ، أن يصيروا أبناءهم فضلاء مثلهم ، ليس العلم اذن هو الذى يصير الرجل فاضللا ، وأنما الفضيلة ترجع الى الهام وبصيرة بشوبهما قبس من التحمس الديني .

ثم مما ينبغى ملاحظته أن افلاطون ، فيما يظهر ، جعل للدين في الأخلاق مكانة اكثر أهمية مما فعل سقراط ، فهو يلخص الادلة السائدة في عصره على خلود الروح ، ويكملها ، غير أن محاورته لا تؤدى في النهاية الا إلى هذه العبارة المشهورة : أنها لمخاطرة جميلة تجذب الرء اليها .

نم انه يقص في مختلف الأساطير التي أبدع فيها ، ما تصيره البه الأرواح بعد الوت ، وما ستلاقيه من حساب ، وما سينالها من ثواب أو عقاب أليم ، ويؤكد أننا سنعود مرة أخرى لنحيا حياة جديدة ، في أجساد لم يلبسها البلي ، بعد أن نقضى في العالم الآخر الف عام منعمين أو معذبين جزاء ما قدمناه من خيرا أو شر .

ويوحى الينا بأن حياتنا الحالية قد اخترناها بأنفسنا قبل مولدنا من بين آلاف الحيوات المكنة ، ولذلك « فالله برىء » مما نعمل ،

وهو يدعونا ، بعد ذلك الى التفلسف حتى لا نخسدع اذا ما حان موعد الاختيار لحياة جديدة ، والا تمثلنا السعادة الحقيقية في حياة الطغاة البراقة الخادعة ، وتكون النتيجة أن نمكث بعد الوت الثانى ، الف عام أخرى في عداب وبؤس .

ماذا تحمل من جد هذه الأساطير الشعبية الساحرة ؟ وماذا يعتقد أفلاطون حقيقة من كل هذا ؟ أن التهكم يكاد يتخلل كل سطر ، ومن المستحيل معرفة رأى افلاطون في ذلك .

غير ان هـ التهكم لا يلبث أن يختفى في التحليلات التي يعنى أيتبها افلاطون في مؤلفه « فيليب » ، وليس موجودا كذلك في يعنى أجزاء « الجمهورية » حيث جابه افلاطون مسالة الحياة السعيدة . في كتاب « فيليب » وهو من أهم كتب افلاطون في الفلسسفة الأخلاقية يحسدد افسلاطون معنى الحسير . وهو المسادة ، وقد اتفق كل من تحدث على لسانهم افلاطون على السعدة ، وقد اتفق كل من تحدث على لسانهم افلاطون على ذلك : « واخذ كل منا نحن الاثنين في شرح الحالة النفسية التي يكون الانسان فيها سعيدا والطريقة الموسسلة اليها » . كيف ستكون اذن هذه الحياة السعيدة ؟ ان لها خاصية تامة الوضوح . ذلك ان الانسان الذي يحياها لا يريد بها بديلا « طبيعة الخير ذلك ان الانسان الذي يحياها لا يريد بها بديلا « طبيعة الخير ذلك ان الانسان الذي يحياها لا يريد بها بديلا « طبيعة الخير ذلك ان الانسان الذي يحياها لا يريد بها بديلا « طبيعة الخير خيا كما يقول سقراط ، ميزة عن كل ماسواها » .

وعندما سأله (بروتارك) عن تلك الميزة اجاب : هي ان الكائن الحي الذي ينعم بها تامة كاملة مستمرة طيلة حيداته ؛ لا بحتاج الى شيء آخر سواها ؛ لان فيها عنى عما عداها . هذا هو المبدأ .

هاك الآن النتائج : اعتقد بعض الناس أن الحياة السعيدة عى حياة اللاذ ، غير اننا اذا عرضنا على شخص متمتع بكل ملاؤ الحياة ومحروم من العلم كله أن يضيف الى هذه الملاذ العلم الذي يجهله ، فانه بلا شك يفضل العلم والملاذ معا على الملذ وحدها . واذن بكون الخير في العلم والملاذ معا أكثر معا في الملذ وحدها .

وآخرون رأوا السعادة في العلم . غير اننا اذا عرضنا على شخص ملك ناصية كل ما يمكن تصوره من العلم ، اضافة الللة ألى ما يملك ، فانه يفضل العلم مع اللذة على العلم مجردا عنها . وبنتهى أفلاطون بالنتيجة التالية :

« ليس الخير وليست السعادة في اللذة وحدها أو في العلم وحده » . وينبغى الا نبحث عن السعادة في عنصر واحد نعتقد انه هو الكون لها . وانما يجب البحث عنها في ائتلاف عنصرى العلم واللذة . غير أن العلم كثير متنوع واللذة مختلفة الانواع والمراتب . هل نتخير بين العلوم ؟ لا شك أن بعضها أهم وانقى من البعض الآخر . غير أنه أذا كان العلم خيرا فهل يزعم أنسان أن الزيادة فيه أسراف ؟

يقول سقراط لبروتارك: « أتريد أن أكون ، فيما يتعلق بالعلم ، مثل بواب خضع لضغط جمهور من الناس ، فأفتح الباب على مصراعيه لتدخل كل العلوم ، النقى منها وما ليس بنقى ؟ » فأجابه بروتارك: « أنى لا أرى بأسا من تحصيل كل العلوم طالما عرف الانسان النقى الصافى منها » .

اكذلك الأمر في اللذات ؟

هنا يقف أفلاطون موقفها لا لبس فيه ، فيميز تمييزا تاما بين اللذات ، ويدعونا إلى أن نميز الصالح منها من الحبيث

فيعض اللذات ليس لها من اللذة الا الاسم . وما هى الا فترات تغصل بين المين ، كلذة الأجرب حينما يحك جسده ، أو الرجل الذي يأكل لانه يحس الم الجوع ويشرب لأنه يجد الم الظما . هذه اللذات واضرابها لا تعدو أن تكون بهيمية كدرة مثقلة بالألم والاضطراب .

ان هنساك لذات صافية نقية ليست افاقة بين ألين ، لم تسبقها أية رغبة ، وذلك مثل اللذات الثي تحدثها فينا الفنون الجميلة: في نغمة جميلة (١) نسمعها ، أو لون رائع يجتذب بصرنا ، أو رائحة ذكية تعطر ما نتسمه من هواء . ليست الشهوة هنا مصدرا لما نجده من لذة ، ولا دخل للالموازالته فيما نشعر به من متعة .

ومن هنا كانت النتيجة الآتية: ان من أدرك أن العلم يجب ان يكون عنصرا أساسيا في سعادته يجب أن يتحاشى السير وراء بحده الشهوات البهيميسة الوضعيعة التي تثبت لا محساولة الاضطراب في أنشاط العقلى ، وتعكر طمأنينته ، وما من شك في أن العلم والحكمة بأبيان الانسجام مع الشهوات ، يقول العلم والحكمة لسقراط في ذلك : « كيف يمكننا الانسجام معالشهوات ما دامت تضع العقبات التي لا عدد لها في سبيلنا بما تبعثه من ملاذ عنيفة تترك الأرواح التي تحل بها مضطربة مشوشة ؟ »

ليس هذا شأن اللذات الصافية فهى خالية من العنف بل ان بعضها ليصحب بطبيعته المعرفة ، ألا تشعر بلذة صامية ترافق التعلم لا ومما لا ربب فيه أن البحث عن اللذات الصافية الأخرى لا يتعارض معها ، والحكيم يمكنه ، بل يجب عليه أن يتذوقها من غير أن يخشى أى تنفيص .

ما هو اذن هذا الخير المطلق الذي هو السعادة المطلقة ؟ هو تأليف موفق بين العلم وبين طائفة من اللذات: « اعتبر اللذات الصافية الحقيقية التي تحدثت عنها كأصدقاء لنا ، وأضف اليها ما يرافق الصحة والاعتدال اللذين يسيران في موكب الفضيلة ويتبعانها دائما ، كحاشية الهة ، يسيران في ركابها اني سارت » .

دا (يجب أن نتنبه هنـــا الى أن بعض النقمات الجميلة قد يكون من الشهوات الحادة وهذا يجب أن يلحق بالنوع السابق .

يقرر العلم ، اذن ، ويشسساهد أن الخير المطلق أن هو الأ « تنسيق وانسجام بين العناصر التي يتكون منها » ، أما العلاقة: بين تلك العناصر فهي علاقة تتصل بناحية الجمال (١) .

هذه المبادىء تتجاوز فى الموضوع المسسادىء السقراطية . ولتن الا يجد الناظر فيها نفس الاهتمام بالسعادة الموجود عنه سقراط والطريقة والعناية ؟

على أن ما تقدم من آراء يجده الباحث كذلك في أهم كتب (افلاطون) الأخلاقية ؛ أعنى « الجمهورية » ، ولنترك التفصيلات الكيرة والتغريعات المتعددة التي أشتمل عليها هسادا الكتاب الشهير ، ولنأخذه في جملته ، فنرى أنه يرتكز كله على موازنة دائمة بين الفرد والجماعة الانسانية .

فاذا كنا بصدد الغرد فائنا تلحظ أن عنده ثلاث طوائف من الاستعدادات السيكولوجية :

- 1 ... المقل الذي يقوم على التفكير ويقر في الرأس .
 - ٢ _ انعواطف الكريمة وهي تنبع من القلب .
 - ٣ ــ الشهوة ومصدرها البطن .

واذا كنا بصدد الجماعة الإنسانية فانها لا تنتظم الا بتضامن ثلات من الطبقات الاجتماعية:

١١) يتجلى اللاطون هنا في أروع مواهبه الفنية ، فينسق منساسر الخير للسيما فتيا لا يطاوله فيه أحد ، ولقد مزج أرسطو أينسسا منامر الخير على نفس الطريقة وخالف في يعضها استاذه فلم يكن جد موقى ،

- إ الطبقة الذهبية (١) وهى طبقة الحكام الذين بسيرون الدولة .
- ٢ ــ الطبقة الفضية وهى طبقة الجند الكلفين بالدفاعين
 الوطن •
- ٣ ... الطبقة النحاسية وهي طبقة الزراع والصناع والتجار.

وسواء كنا بصدد الغرد او بصدد الدولة فان المسألة التي يتطلب حلها واحدة بالنسبة لهما وهي : ما السبيل الى الحياة السعيدة ؟ اما الجواب فواضح . يجب أن يتوفر في الفرد كما يحب أن يتوفر في الوقت نفسه يحب أن يتوفر في الدولة شروط للانسجام ، وهي في الوقت نفسه شروط للصحة العامة ، فاذا تحققت انتظم كل شيء وساد العدل ورافقته السعادة ، اما اذا لم تتحقق فان الفوضي تسسود ومعها الشسقاء .

ما تلك الشروط ؟ هي عند الفرد : قيسام كل طائفة من الاستعدادات السيكولوجية بدورها المخصص لهسا ، والذي

على أنه يبدو جليا أن خضوع الطبقة الثانية للاولى والثالثة لهما مصا دون تلمر ودون امتراض امر يعد حلما من أحلام الفلاسغة ، من الذي يضمن أن لا يطلب الجدّد أن يكونوا حكاما عوالزراع والصناع أن يْكونوا جندا على الاقل ا

:

⁽۱) الطبقة اللهبية الغ تقسيم تنبو هنه الجاملة الوطنية بين ابناء الوطني المشتركين في المزايا والمصالح ، وهي تزعة اريستوقراطية لم يتحرر منها افلاطون يمنكم نشاته الاريستوقراطية ، بيك أن افلاطون لما جمل أساس هذا الترتيب عبنيا على الاعلية العلمية والكفاية المقلية فخص الفلاسفة بالاهلية للحكم وجمل الطبقة الحاكمة منهم ، برهن بذلك على أنه لم يضع الطبقة الدنبا في مكانها ثلا لرفها افرادها بالجهل وتناعتهم بالانتاج المادي ، فكانت اريستوقراطينة علية أكثر منها مادية ، وهذا يعطيه بعض العلى ، لانه بهذا الاساس ما كان يتولى سقراط الفقير دياسة الجمهووية ،

خصص لها بسبب طبيعتها واهميتها ، وهى فى الدولة : أن به به كل طبقة من الأفراد الذين هم أهل بالطبيعة لها ، وأن تقوم الطبقة بدورها فى دقة ، كل على استعداد لما يتلاءم معه ، وكل رجل فى الكان الذى يستحقه ، ذلك هو البرنامج الذى يجب السير عليه ، فاذا تحقق عند الفرد وعند الدولة فانهما يحصلان على التوازن النفسى والتوازن الأخلاقى والانسسجام والصحة والسعادة ،

ماذا يجب لتتحقق تلك الحالة عند الفرد اولا ؟ « خذ كمثال عربة من طراز قديم بها سائق وحصان طيب وآخر خببث (۱) . هذه العربة لا ينتظم سيرها الا اذا سيطر السيائق تماما على الحصائين فأطاعاه » .

فاذا نظرت الى النفس وجدت السائق هو العقل، والحصان الطبب هو العواطف ، والحصان الخبيث هو الشهوة ، هـذه النفس تنتظم اذا احتل العقل مركز القيادة فمنع العاطفة من أن تثور ، والزم الشهوة الاعتدال والسير في الطريق السوى ، فاذا مارت الأمور على هذا النسق حصل الفرد على الصحة الأخلاقية، وحاز كل الفضائل ، أجل انه يستشعر التبصر بسبب هـذا الجزء الصنغير في تفسه الذي يعلم بطبيعته كل طائفة بمفردها من الاستعدادات الثلاثة وما ينبغي للكل كوحدة ، ويستشعر الشجاعة ، اذ أن جزء النفس الذي عنه يصلد الغضب بتبعً

⁽۱) الطبية والخيث في الحصانين لا ينتظم المراد بها تماما الا أن يكون المراد بالطبية قوة العدو ، والمراد بالخيث الاضطراب في السير لما به من سوء الطبع حتى يتلامم ذلك مع قوله فيما يألى (فمتع العاطفة من أن تؤثر ، والزم الشهوة الاعتدال الغ) .

دائما ، ساءت الأمور أم سرت ، ﴿ أوامر العقل الهسادية الي ما يخشي وما لا يخشي » ، ويستشعر الاتزان « بواسطة هــذا الانسبجام السائد بين الجزء الآخر وهو العقل ، وبين الجزاس الخاضعين وهما العواطف والشهوة ، ما دام قد أسلما له القبادة ولم ينازعاه السلطة » . يمتلك الفرد كل هذا لأن شنونه تسيم تبعا للعدل (١) « فكل جزء من أجزائه يقوم بما هو أهل له » . وانه ما دام الرء مالكا كل هذا فانه يتمتع بالخير الأسمى وبالصحة وبالسعادة . (فالصحة تنشأ عن وجود الانسجام الطبيعي بين العناصر المختلفة الؤلفة للبنية الإنسانية . ذلك الإنسجام الذي يخضع بعفها لبعض ، أما المرض قائه ينشأ من اغتصب أب أي عنصر من عناصر المسيطرة والسيادة بدون.حق طبيعي له . نعم ، بنشأ العدل من الترتيب الذي وضعته الطبيعة بين تلك العناصر ، وينشأ الظلم من أعطاء عنصر فيها سيادة ليست له بالطبيعة . فالعدل في النفس لبس الا هذا الانسجام وهذا الاتزان اللذين يصيرانها سليمة ، وليست السعادة الا اثرا طبيعيا ونتيجة منطقية له ٢ .

هذا نفسه هو الثال الذي يجب تحققه في الجماعة . اذ بدونه لا تكون الجماعة سليمة ولا تكون سعيدة . يجب ، اذن ، لسعادة الجماعة وسلامتها أن تكون الطبقة الذهبية هي الطبقة التي يسود عندها العقل . وأن تكون الطبقة الفضية هي الطبقة التي تسود عندها العواطف . أما الطبقة النحاسية فتتكون من التي تسود عندها العواطف . أما الطبقة النحاسية فتتكون من هؤلاء الذين غلبت عليهم شهواتهم (٢) ، وأن يخضع المواطنون الطبقة الغضية والطبقة النحامية خضوعا تاما

⁽١) المعل منا النمادل بين القوى النفسية والانسجام بينها .

 ⁽۲) ما أعسر تمييز كل طبقة من هؤلاء على حدة لأن المسلم باستعدادات كل نفس في المجتمع عقلية ، وماطفية ، وشهوية ، يعز على الطاقة البشرية .

المكام من الطبقة الذهبية المكلفين بالسهر في اخلاص وحكمة على رماية الصالح العام .

على هذا الاسناس قام افلاطون بوضع مشروع كامل للتربيسة وانتنظيم في الدولة يقدم ، اذا طبق ، للجماعة الطبقات الثلاث الني هي يحاجة اليها ، فالمحاربون الذين يعدون للطبقة الفضية حجب أن يسود بينهم الاتحاد التام ، لهذا أراد افلاطون أن يويل من طريقهم كل سبب يؤدى الى الشقاق ، فمنعهم من الملكية بنانا سواء في ذلك النقود والسلاح واللابس والزوجة والولد . أنل شيء بينهم مشاع ، وليس لتربيتهم من هدف الا إن تغرس غيهم صغة كلاب الحراسة : اشداء غلظاء على الاجانب ،خاضعون السادتهم وديعون معهم . أما تربية الحكام فانها _ عدا هذا _ تزيد نوعا خاصا من التربية ، نعم انهم يتعلمون كالجند حمل السلاح . غير انه يجب عليهم أن يكونوا على علم بكل العلوم . وهذا شرط إساسي لجدارتهم ٤ لا غنى لهم عنه ، ثم يجب أن يكونوا قد اعطوا البرهان على اخلاصهم وتضحيتهم للمصلحة العامة . وما من شك في أن مواقفهم ستكون ، في كل الظروف الحرجة ، أشد المراكز خطرا: لذلك يجب أن تمتحن شبجاعتهم وروح النظام فيهم . ومهما يكن من شيء فانه لا يجوز أن يقبلوا فيُّ أدارة قطر الا بعد بلوغهم سن الخمسين . هــده المبادىء ، أذا طبقت ، أثمرت وجود مدينة تسير حسب العدالة ، فكل شيخص يشغل فيها الكان الذي يتلاءم مع كفايته ، وينسجم مع وحى قلبه ر فتكون المدينة متزنة ، سليمة ، سعيدة .

ذلك هو ما ذكره افلاطون في أهم نصين تحدث فيهما عن الإخلاق . وما من شك في أن النصين لا يتحدان في معناهما الى حد التطابق ، غير أنهما لا يتعارضان ، وليس ببعيد أن يكون أفلاطون قد نظر اليهما كوحدة منسبجمة ، ألا أن كلُ محاولة

لأكتشاف ذلك ستبقى - مهما كانميلفها من الدقة والاستقصاعه عرضة للشك . لنقنع ، اذن ، بما نجده في المحاورات نفسها ، ورغم اننا لا نجد فيها مذهبا متحدا كل الاتحاد فانها تظهر ال افلاطون نحا منحى سقراط في أن الاعتبارات الدينية لا دخل لها في حسن السلوك وانما الشأن كل الشأن للحرص على السعادة ، تلك السعادة التي لا تتحقق الا بالعمل الحسن .

مذهب ارسطو

حتى اذا ما وصلنا الى ارسطوطاليس فاننا نجد انه في العصور

. وكتابه « الأخلاق الى نيقوماخوس » ذو اهمية عظمى فيما نخن بصدده .

الغاية من عثم الأخلاق:

لنفرض أن شخصا يريد أن يتعلم رمى السهام فماذا يجب عليه لتحقيق ما يريد ؟ أثباته مرمى يكون هدفا للسهام ، ويكون بحيث يرأه الرامى ، كل شخص ، فيما يتعلق بحياته كالرامى أمام المزمى ، كلنا يرمى الى ما يرأه خيرا له ، غير أن هذا الخير لا يمكن اصابته أذا جهلناه وجهلنا الطرق التي تسمح لنا بالوصول اليه ، ومن هنا تتحد غاية الاخلاق ، فهى لا تعدو أنارتنا فيما يتعلق بهاتين المسالتين (١) .

الخير عند أرسطو:

ما الخير ، اذن ؟ كل الناس ، حسبما يرى أرسطو طالبس. 4 منفق على أن الخير هو السعادة .

وفى الواقع ، انه اذا كان لأعمالنا من غاية نريدها لنفسها ، ولا نرغب فيما عداها الا من أجلها هى فمن الواضع أن تلك الغاية لا يتكن أن تكون الا الخير الذاتي (٢) بل الخير الطلق .

١١) هما مسألة تحديد الخير ، ومسألة السلوك الوصل اليه

 ⁽۲) الذاتى : أى الثابت الطلوب لذاته ، فالذاتى والطلق هذا متقاربان
 لا متقابلان .

ولا شك أن ذلك هو السعادة . « فأننا نريدها دائما للداتها لله للفاية أخرى وراءها . حقيقة أننا نرغب في أحترام الآخرين . وفي اللاذ ، وفي الذكاء ، وفي كل ما نسميه فضيلة أو جدارة . فرغب في كل ذلك لذاته ، غير أننا نرغب فيه ، ونبحث عنه ، من أجل السعادة ، وذلك لما نتخيله فيه من طريق موصل أليها » . الاتفاق ، أذن ، تام على هذه المسألة الأساسية . بقى أن تتساعل : ما السعادة ؟ وهنا يبدأ الاختلاف وتظهر أصالة الرسطوطاليس .

بعض الناس يرى السعادة في الحياة الحيوانية ، ذلك هو وأى العبيد ولا يعيره أرسطوطاليس أية أهمية ، بل لا يذكره الا فيُّ « هوُّلاء العامة من بني البشر الذين عندما وصلوا الي القوة والتعظيم اسستعبدتهم الشسهوات كما اسستعبدت الشسهوات سردنبال ، (١) . وبعض الناس يرى السعادة في الثراء غير أنهم نخاطئون فليس للثراء « أي نفع مباشر عاجلٌ بحيث تنشأ عنه السعادة في الحالَ ، . أن الثراء لا يطلب لذاته وأنما لما يحققه . وبعض الناس يرى السعادة في المجد ، ولكن المجد ليس دهن ارادتنا ، مع أن السمادة يجب أن تكسون الى حمد مما أرادة الذَّى بيحث عنها (٢) . ومع ذلك فان هؤلاء الذَّين وصلوا في المجد إلى قمته هم أحيانا بؤسناء ، كم من مشاهير يشعرون بآلام ممضة ويصيبهم من الملمات مالا طاقة لهم به ، وبعض الناس يزعم أن السعادة هي اللذة . وانه ليكفي أن يقرأ الانسان كتاب أفلاطون ﴿ فَبِلَيْبِ ﴾ ، الذي تحدثنا عنه سابقا ، ليعرف ضلالهم ، أن الانسان ليرغب في العلم مع اللذة أكثر مما يرغب في اللذة وحدها . ليسنت اللذة ، اذن ، هي الخير الوحيد . كلَّ التعريفات الحارية

⁽١) شخمية تفرب مثلا للفجور وطفيان الشهوة •

⁽٢) كذلك الثراء ليس دائما رهن ارادة طالبه ،

الخاصة بالسعادة هي ، اذن ، خطأ ، ويجب البحث عن تمريف

لا شك أن السعادة تستلزم النشاط ، أذ لا يعنن تصور الرجل الفارق في سبات عميق طيلة حياته سعيدا ، لا سعادة أذن بدون نوع خاص من العمل ، ما هذا النوع الخاص ؟

هنا تتجلى الفكرة الجوهرية للاخلاق الأرسطوطاليسية ، فكرة الهنة أو الوظيفة .

لكل من الموسيقى والنحات والحداء والنجار مهنة خاصة به: فالنحات يصنع التماثيل ، والحداء يقوم بصنع الاحدية ، والنجار يصنع السقف ، وكل واحد منهم أما أن يحسن في عمله أو يسيء . فاذا أحسن استحق أن يسمى النحات نحاتا طيبا والنجار نجارا موفقا والحداء حداء ماهرا ، أذ كل منهم يؤدى ما تغرضه عليه طبيعة عمله ويؤديه في جدارة .

كلك الأمر فى العين واليد والرجل . لكل منها وظيفة خاصة تحسن فى القيام بها أو تسىء ، وتوفق فى أدائها أو يخطئها التوفيق. فوظيفة المين الرؤية ، ووظيفة اليد الأخذ أو الاعطاء ، ووظيفة الرجل حمل الجسم .

اذا كان الأمر كذلك فهل للانسان بصفته انسانا وظيفة خاصة به ؟

١ ... في امكانه باعتباره انسانا أن يؤديها ؟

٢ ــ وقى تأديته لها يكون قد قام بعمل من أخص شسئونه هو
 كانسان ؟

اذا كان للانسان وظيفة خاصة به فانه تبعا لطريقة تأديتها بكون محسنا أو مسيئا ، ويحقق أو لا يحقق جوهره الذاتي،

نيعمل ما يتلاءم حقيقة مع طبيعته فيعيش سعيدا 4 أو ما يعارضها فيعيش بالسا .

لنختبر ، اذن ، على ضوء هذه الفكرة السلوك الانساني . ان الحياة عند كل انسان تتمثل في ثلاث صود :

- ١ _ حباة نباتية ،
- ٢ _ حياة حيوانية ،
 - ٣ _ حساة عقلية .

اما الحياة النباتية فتتمثل في التنفس والهضم والانتاج ، وبها نتعلق المحافظة على الفرد والمحافظة على النوع ، وهذه الحيدة ليست خاصة بالانسان ، فالنبات والحيوان يشاركانه قيها ، فاذا ما قام الانسان بهذه الحياة النباتية فان ذلك لا يعنى أنه قام وظيفته الخاصة به .

أما الحياة الحيوانية فهى حياة الاحساسات ، ولا شك ان النبات بمعزل عنها غير انها ليست حياة انسانية خاصة : فالحصان والثور وجميع أفراد الحيوان تشارك الانسان فيها ، وقيسام الانسان بها لا يعنى قيامه بشيء هو من مميزاته .

متى يقوم الانسان ، اذن ، بشىء هو من شئون الخاصة ا ذلك يكون حينما ينتهج الحياة المقلبة حسبما يرى ارسطو ، حياة يمكنه ان يسلكها ، وهو وحده الذى يمكنه ذلك ، هي ، اذن ، خاصسة به .

واذن) ما هذه الحباة العقلية ؟ انها) حسبما برى ارسطو) تتمثل في صورتين :

أما في صورتها الأسمى فانها تسمى حياة التأمل ، اعنى الحياة الدهنية ، الحياة للمعرفة والعلم والفلسفة ، وليس للانسبان حياة

اسمى منها او اسعد ، اليست هى الحياة التي بها نتسلق ستقفا تاما ميول الانسان الميزة له ؟

ومع ذلك فلابد من بعض الملاحظات:

ان حياة التأمل هي حياة الله نفسه ، انها تفكير بدرك به ذاته ويفكر به في نفسه ، في احاطة وشمول ، هي ، اذن ، الى حد ما ، لا تتلاءم مع استعداداتنا ، ومع ذلك فليست النتيجة لهذا أنه يجب أن لا نطمع فيها ، كلا : « يجب أن لا نتبع نصائح هؤلاء الذين يريدوننا على ألا نستشعر الا ما هو انساني ما دمنا من بني البشر ، وأن لا نتطلع الا الى حياة كائن يموت ، لاننا كائنات تموت » .

انه من الواضع أن حياة الإنسان المتعلم أرقى من حياة غيره . انه يقضى وقته « بطريقة أجمل مما يقضسيه بهسا هؤلاء الذن يسعدون في الحياة جاهلين » .

وعنده ، اكثر من غيره ، « القددرة على أن يكفى نفسته بنفسته » .

وعنده الفضائل الجوهرية تلك التى لا تتحول بالافراط فيها الاسراف الى دذائل ، أعنى الذكاء ، وهو عادة الادراك الدقيق للقواعد العلمية ، هو الخبرة الجيدة باستثباط النتائج التى تترتب على قاعدة منها ، ومنها التبصر وهو عادة التقدير الصحيحلكل شىء ، وأخيرا الحكمة والمهارة وهما ، في العلوم ، أرقى درجات الكمال .

حقا أن الانسان لينجلب نحو الحياة الفكرية أكثر مما ينجلب نحو غيرها ، ومع ذلك فأن أرسطو « يقرر أنه مهما كانت تلك الحياة مدعاة إلى الميل نحوها ، فأنها ليست في متناول الجميع .

غير إنه من حسن الحظ أن الحياة العقلية لها صورة أخرى ، فما من شك في أن الحياة المنظمة حسب العقل هي أيضا حياة عقلية يضعها أرسطو في الدرجة الثانية ، وهي حياة تنميز ، حسبما يعتقد ، بنمو الفضائل « الأخلاقية » (١) ، نلك الفضائل التي تغابر ما سماه أرسطو سابقا بالفضائل الديزنويتية .

والفضائل الأخلاقية لا تسمى فضائل أخلاقية الا اذا كانت عادات مستمرة ، وكما أن ظهور خطاف واحد لا يدل على بدء الربيع ، فانه لا يكون الانسان كريما لانه أتى الكرم مرة واحدة في حياته . ولا يكون الانسان سكيرا لانه ثمل مرة ، فالانسان كريم اذا كانت عنده عادة الكرم وسكير اذا كان مدمنا .

وجميع الفضائل الأخلاقية لا تعدو أن تكون أوساط الأمور .

ففى كل حالة من احوال الحياة جانب افراط يجب تحاشيه وجانب تفريط يجب اتقاره . والغضيلة هي التوسط بينهما :

ان التمرين الرياضي العنيف يأتى على القوة - وعدم التمرين يأتى عليها كذلك .

والخطة التى تتلاءم مع العقل هى (أن يقوم الانسان بالتمربن اللازم بدون أن يفرط فيه أو يفرط) . هذه هى القاعدة التى تصدر عنها الفضائل الأخلاقية .

وقد عمل أرسطو قائمة كبيرة بالرذائل والفضائل ، منها : رذائل الافراط مثل :

١ - الشهور - ٢ - الشهوانية .

⁽۱) يمكن أن نسميها هنا الفضائل المملية أو فضائل الارادة لانها تنشا عن ضبط السلوك حسب المقل ـ أما الصورة السسابقة فيمكن أن نسميها الفضائل العقلية أو النظرية لانها نظر ومقل محقى .

٢ — الغرور ٠
 ٥ — الشراسة ٠
 ٢ — المجابهة
 ورذائل التغربط مثل :
 ١ — الجبن ٠
 ٢ — البلادة
 ٣ — الخسة ٠
 ١ — اللق ٠
 ١ — اللق ٠

وفضائل أوساط مثل:

١ ــ الشجاعة .
 ٢ ــ العــزة .
 ٥ ــ العــلم .
 ٢ ــ المجاملة .

اذا نظم الانسسان حيساته تبعسا لهاتيك القواعد عاش عبشة عقلية . وما من شك في أن من يعيش هكذا لا يسعد بنشوة الحياة التأملية . بيد أنه ، على الأقل ، يحصل على الاتزان السعيد الذي هو ثعرة حياة تسير حسب المنطق .

ويرى ارسطو أن هذه الحياة لا تمنع الانسان من أخذ حظه من اللذة (١) .

⁽١) يحاول هنا أرسطو أن يبدو مدققا أكثر من أستاذه افلاطون ، وأو دقق النظر لعلم أن أفلاطون نبه أيضًا على مثل هذه اللذات وسماها اللذات الصافية. وجملها : كما جملها أرسطو ، لماما ، رفيقة العلم أو العمل الفاضل .

وقد رأى افلاطون في اللذة ظاهرة من ظواهر الحركة والتغير ، بيد انها شيء آخر . (انها حالة بها يترجم الى الشعور بعض ما يحصل في داخل الانسان من تغيير) .

انها « زيادة » تضاف الى العمل « كما تضاف الزهرة ، في التزين ، الى نضره الشباب » . هذه الزيادة تنتهى اليها الحياة التأملية ، كما تنتهى اليها الحياة المتزنة التى سارت حسب العقل، والعاقل ينعم بها تامة غير منقوصة . بل ان العاقل حنيقة هو ، فقط ، من ينعم بكونه عاقلا ، وان « من لا يجد لذة في العمل الخير لا يوصف ، في الواقع ، بأنه رجل اخلاقي ، كما لا يوصف الرجل اللي يحلو له العدل والحرية بأنه عادل حر وهكذا » .

وينتهى ارسطو الى القول بأن أنواع الخير ثلاثة :

خير خاص بالنفوس .

وخير خاص بالأجسام .

وخير خارجي .

أما النوع الأول فانه أساسي جوهري ، وما عداه تابع له .

ومع ذلك فانه يجب أن لا نقلل من أهمية الخير التسابع . « فمن الواجب أن ينعم الجسم بالصحة » » « ويجب أز يكون فى قدرة الانسان الحصول على القوت وعلى جميع ما يلزمه » » نعم أنه لا يلزم لهذا ثراء عظيم » غير أنه من الخطأ أن يهمل الانسسان البحث عن الضروري أو يهمل الاحتفاظ به .

وبالاختصار ، السعادة عند أرسطو ، هى أن يكون الانسان رجلا بمعنى الكلمة ، حسن الصورة ، سليما ، متزنا ، مالكا لثروة تكفيه ، محفوظا بجماعة مسالمة ، وأن يكون قضلا عن ذلك ، مستنيرا ، معتادا التفكير والبحث ، عالما يقدر الامكان .

اما طريق الوصول الى ذلك فإن أساسه اولا واخيرا هو الاخلاقية .

انه لا شيء أكثر انطباعا بالروح اليونانية من هذه الطريقة التي تشيد بسعادة مكتسبة عن طريق الاتزان ٤ والامتياز في الناحية الذهنية . غير أنه لا شيء أكثر منها عرضة للجلل في نظر من هو على ذكر بمذهب سقراط فيما يتعلق بالسعادة (١) .

وهــذا هو ، على ما يظهر ، ما رآه الابيقوريون والروافيون الدين أخذوا ، بعد أرسطو ، في تحليل الخير المطلق والبحث عن الحــكمة . واذا كان افلاطون وأرســطو قد ابتعدوا عن مذهب سقراط (٢) فان الرواقيين والابيقوريين قد اقتربوا منه على اخ-لاف بين المذهبين في طريقة ذلك .

⁽١) لم يخضع سقراط السعادة للحظوظ المادية ؟ بل جعلها أمرا نفسيا داخليا يدور مع الفضيلة وحدها وجودا وعدما . أما أرسطو فقد دعمها باللذات الشردمة والحظوظ الدنيوية المادية . فيرهن أرسطو على أنه وأقمى وأن كان علما يجمله عرضة للنقد في نظر الفلسفة المثالية التي تميل الى العد من ميول الأسان الشهوية ؟ بتمجيد القناعة والاستكفاء .

الفيد أن ننبه هنا على أن ابتعاد افلاطون عن سقواط لا يعسدو الطربقة ، على حين أنه معه في الحقيقة . أما أرسطو فقد تباعد في الناحيتين .

مذهب ابيقور

ان مذهب ابيقور الأخلاقي من أشهر المذاهب القديمة اليونانية _ اللانينية . ولقد أثار تحمسا واعجابا ، وأثار نقدا حادا .

ان شسيئين ، حسبما يرى أبيقور ، يعملان فى خطورة على شقاء (۱) الاسمان : الايمان بأن الآلهة يهتمون بأمر بني البشر ، ثم الفزع من ألموت الذى يتهددنا فى كل آونة ، ويقترب منا على مر الزمن . أن من يعتقد أن الآلهة تراقبه لا يلبث أن تتركز عنا ه فكرة واحدة : تمييز ما يريدون ، والعمل على أرضائهم ، والحضوع لهم ، وهو فى قيامه بدلك ينسى أن ينظم حياته ، أن من يخاف ألموت يشعر ، فى كل لحظة ، بهم يستولى عليه شيئا فشيئا فيزداد به الفرة عنه ، لذلك يجب تحرير النفوس من هاتين الفكرتين المؤرقتين (۱) ،

ان الآلهة لا يشغلون انفسهم بأمور بنى البشر ، نعم انهم

⁽¹⁾ لعل ابيتور هو اول اخلاقي فكو في أصل الشسقاء قبل أن يبحث عن طريق السعادة فهو يبدأ عملية تفريع قبل أن يفكو في الملء • أو بعبادة أخسرى عملية تخلية قبل أن يفكو في الشطية ،

⁽٢) حقا انخوف الموت وُشدة الغزع مما بعده عامل من افظع عوامل الشقاء الانساني كثيرا ما يؤدي بصاحبه الى الجنون والهوس والقنوط من رحمة الله ، يلا برال ملاحظة ابيقور في هذه التقطة بالذات لها حظها من الامتيسار ،

موجودون لآنهم (۱) يظهرون من آن لآخر للاشخاص ، بيسد آن مسائل العالم آلارتي لاتعنيهم ، وما من علامة تدل على أنهسم هيفون بعقاب آلآثم واثابة السالح ٤ ، أيمكن اعتقاد تدخلهم هذا مع ما تراه في هذا العالم ٤ أن « چوبيتي » برسل آلآن بالصواعق على معبده (١٪) فهل سحق أبيقور الذي يجدف به ٤ آد بعترض من من الطبيعي أن يكون الآلهة مهتمين بأمر العالم ، والا فكيف نفسر ، بدون ذلك ، وجوده ووجود ما حواه من عجائب ، وهذا الاعتراض لا وزن له ، فليس هناك من ضرورة لفهم العالم تقضى بافتراض تدخل الآلهة ، فعلم الطبيعة يرى أن العالم تفسره مبادىء علمية بسبطة : ذرات لا عدد لها ، دقيقة لا ترى ، أزابة ، غير متجانسة ، وفضاء لا يحده حد ، يسمع لها بالحركة ، وثقل طبيعي يحملها على الهبوط ، وهبوطها يكون على خط مستقيم طبيعي يحملها على الهبوط ، وهبوطها يكون على خط مستقيم الاثنها تنحرف قليلا فليلتقي بعضها بالبعض فيتكون منها مركبات،

⁽¹⁾ لائهم يظهرون من آن لآخر ، هذا دليل من ايتقور كله سخرية لائمة فهو يريد أن يتفادى أمام المقيدة الشمبية اتكار آلهتم فأظهر تحسبه لالبالها بالدليل وهذا الدليل المشحك لا يعدو (أن يمض الناس يرونها أحيانًا) أما هو فلم يكلف عقله البات وجودها بدليل عقلى ، ومع ذلك فقد تخلص عن هذا الى شرشه المهم وهو أن هذه الآلهة لا شأن لها يهذا العالم الفائي لانها صاحبة عانم السماء -

 ⁽٢) عدا هو أخطر دليل عقلى بل أخطر فنبلة يوجهها أبيقور إلى العقيدة الشعبية . أنها لشاهدة لا يمكن أتكارها * أن الصواعق تصيب معبد (جوبيتر أحيانا) ولا تسمحق (أبيقور) الذي لا يعترف بسلطانه على الارض * •

ومن عده المركبات يتكون العالم . لا حاجة اذن لعناية الهية (۱) توجه الأشياء وتصيرها الى ما هى عليه ، ان الآلهة يغيشون بعيدين عن العوالم . ولا يهتمون الا بشئونهم هم ، فلا تعنيهم أمورنا . انهم يعيشون حكماء سعداء ويعظوننا بهذا المثال الذى يجب أن نسير على منواله ، فلنعظمهم كمثل عليا يقتدى بها ، غير أنه يجب علينا أن لا نشغل أنفسنا بما يريدونه منا فانهم لا يريدون منا شيئا ، هم لا يعيروننا الا ، فلنغعل نحوهم كما يفعلون نحونا .

اما خوف الموت فانه ليس أقل من هذا أغراقا في الضلال . واذا كان الموت يلقى بالرعب في قلوب الناس فما ذلك الا لتخيلهم أنهم سيذهبون ، ليذوقوا العذاب الوانا ، نحو مصير مجهول مفعم بالوعيد . . حقا أنه لادراك مفرق في السذاجة (٢) : فليست الروح

⁽۱) الى هنا نجد أن أدلة (ابيقور) تحاول أن نقرر نتيجة لها خطورتها على كل عقيدة سعاوية ، ونحن معه في أن آلهتم الشعبية لا عنساية لها بهذا العالم ، بل نريد نحن أنها لا وجود لها أصلا ، أما أن نوافقه على أن لا حاجة بالعالم الى أية عناية الهية على الاطلاق فهذا غير معكن ، اللهم الا أن نعتقد معه صحة مبادىء علم الطبيعة الذى يحتج به ، وهنايجب أن نسأل (ابيقور) من الذى أوجد هذه اللرات الدقيقة التيلا نرى ؟ واذا كانت لا نرى ناية فرورة عقلية تثبت وجودها ؟ واية قوة أعطتها خاصية تكون الكائنات منها ؟ أهى قربها من ذاتها ؟ أنها معكنات لابد لها من مخصص غير دواتها ، كيف يعكن ؛ قربها من ذاتها ؟ أنها معكنات لابد لها من مخصص غير دواتها ، كيف يعكن ؛ أذن ؛ أن تستفنى في وجودها أولا ؛ وفي خواصها ثانيا ؛ عن عناية الهية ؟ هذا أذن ؛ أن تستفنى في وجودها أولا ؛ وفي خواصها ثانيا ؛ عن عناية الهية ؟ هذا أن وهداهم إلى سواء السبيل .

⁽۲) في نفس الحين كان (ابيتور) يستغل سلاجة المقيسدة الشعبية لمواطنيه ، والا لما استطاع أن يعمن فيها عدما وتقويضا ، ولوجد من يطالب بالادلة القطمية على دعواه انحلال الروح بعد الموت قياسا على البدن ، ولن يجد دليلا ، كما لم يجد دليلا من قبل على اتكار المنسساية الالهية ، ولو انه اقتصر على نقد المالفة في الغرع من الموت ، واستبقى شيئا من العظمة والخشية لهذا المصير ودعا بها الناس الى سسبيل الغضيلة لكان أقوم للاخلاق واهدى صبيلا ،

الا مجموعة من القرات كالجسم تماما ، وعند الموت يتحلل الجسم وينتقض ، وكذلك الروح ، كيف اذن ، والامر ماذكرنا ، يخاف الموت أو برهب ، « طالما كنا على قيد الحياة فالموت غير موجود ، فاذا وجد فاننا نكون قد صرنا الى اللاوجود » ، اذا فهم الإنسان هذا فانه يكون قد انقد نفسه ، أن الموت عند المحتضر ليس له شأن يذكر ، وهو لا يبعث الاضطراب الا في نفوس الجهلة ، اذا ما تبينا امره فاننا ننظر اليه اشد ما نكون اطمئنانا .

اى سبيل ، اذن نسلك في الحياة ؟ ان كل الحكماء قد اتفقوا على دلك انسبيل الملائم للطبيعة ، لكن ما السبيل الملائم للطبيعة ؟

على هذا يجيب أبيقور بدون تردد : كل حيوان يرغب في اللاذ ويستمتع بها كخير أسمى ، ويستبشع الآلام كشر محض ، ويبتعد عنها كاما أمكنه ذلك .

الخير المطلق اذن هو اللذة ـ والشر المحض هو الألم .

وبالنظر الى هاتين القضيتين يتحدد معنى السعادة : فهى لا تعدو أن تكون الحصول على اللذات ، والابتعاد عن الآلام ، الا يشعر كل انسان بدلك في وضوح كما يشعر بأن « النار حارة وأن الناج أبيض ؟ » .

من هنا يتحدد عمل الأخلاقي :

فهو تعليم بنى البشر فن الحصول على الللة ، وتحساشى الألم .

واذا كان الوضوح في المذهب الى هنسا تاما ، فان ابيقور بعد أن قرر ما سبق ادخل في مذهبه مبدأ هو غاية في الاهمية . هذا المبدأ بذكره شيشرون ويؤكده الخطاب المرسل الى (مينيسيه)

وبمقتضاه يوازن ابيقور بين اللذات ويفرق بين نوعين منها:

وما من شأنه السكون والطمأنينة •

أما ما شانه الحركة فهو كل ما تعودنا على تسسميته لذة . للدة الأكل ، ولذة الشرب ، ولذة التناسل النح .

اما ما من شأنه السكون والطمأنيئة فهو من نوع آخر (هو انعدام الألم). وانعدام الألم تمنع : أن الحياة ، لذاتها ، في الواقع لطيفة ، ولهذا فان من يعيش بمعزل عن الآلام يعيش في متعة عظيمة .

على أن أبيقور يذهب الى أبعد من ذلك ، فهو يذهب الى أن عدم الألم ليس مجرد تمتع فحسب وأنما هو تمتع بلغ القمة . فهم أن اللذة التى من شأتها الحركة تتنوع معها المتع وتتغير

بيد أن ذلك لا يستتبع زيادة في جانب العمق .

ما :لذى يجب أذن ليكون الانسان سعيدا ؟ أن ذلك لا ينتج عن الاكثار من الملاذ العارضة وأنما ينتج عن أن الانسان يحيا حياة متزنة خالية من الألم . وهذا ما كتبه أبيقور إلى (منيسبه) قال: « أليس من الحق أن الهدف لكل أعمالنا أنما هو الهرب من الألم والقلق ، حتى أذا ما وصلنا إلى ذلك تخلص الانسان من كل بواعث الإضطراب تخلصا تاما ، وأعتقد ، لذلك ، أنه مغمور في محيط من النعيم ؟ »

ومن هنا كانت النتيجة الآتية : (هدف الأخلاق الوحيد هو تعليمنا تحاشى الآلم) .

ما الذى يثير هذا الألم عند الانسان ؟ أن سقراط مصيب فيما يرى من أن السبب أنما هو الرغبات التى لم تجدد سسبيلها الى التحقق ، فاذا أردنا التخلص من الألم فعلينسا أن نتعلم تنظيم رغباتنا . دعا ذلك أبيقور الى التفكير في هانيك الرغبات . فرأى أنها والله الواع :

- ١ الرغبات الطبيعية الضرورية ، وهى الرغبات التي يجب ان تحقق والا تعرض الانسسان للمرض والموت ، وذاك مثل الرغبات الخاصة بالاكل والشرب والنوم .
- ٢ ـ الرغبات الطبيعية التى ليست بضرورية . وهى الرغبات التى ليس من الضرورى تحققها لضمان الحياة الانسانية ، بد انها تصدر عن غرائز قوية . وذلك مثل الرغبة الجنسية.
- الرغبات التى ليست طبيعية وليست ضرورية : وهى الرغبات التى تنمو فى الانسان بسبب تأثير البيئة الاجتماعية التى يعيش فيها ، او بسبب ارادته فى أن يدهش الآخرون منه ، او بسبب حاجته الى الظهور والشهرة ، وذلك مثل الرغبات الخاصة بالبخل وبالطموح .

بعد هذا التقسيم ، ماذا علينا لنظفر بالسعادة ؟

لا شك ان الامتناع عن الرغبات الطبيعية الضرورية انما هو القاء بالنفس بين احضان الالم والموت ، والحكيم من لا يمتنع عن ارضاء هذه الرغبات ، على أن ارضاءها ليس بعسير ، فهى قليلة العدد يسيرة المطلب ، وانه ليكفى ، لارضائها ، تطعة من خبر ، وكوب من ماء ، وقطعة من خشب منبسطة للنوم عليها .

اما فيما يتعلق بالرغبات التي ليست بطبيعية وليست بضرورية، فان من الجنون ارادة ارضائها ، انها كثيرة لا تحصى ، غالية لا ترضى ، متعطشة لا تروى ، انها تتطلب من المتاعب ما لا يكاد ينتهى ، وما هي الا تقرير دائم وخداع مستمر ، وليس على الحكيم الا أن يعدل عنها عدولا باتا .

اما فيما يتعلق بالرغبات الطبيعية التى ليست (١) بضرورية فانه من العبث النيتحاشاها الانسان تحاشيا تاما ، وله عند سنوح الفرصة ، أن يرضى بعضها ، فأن ذلك لا يخرجه عن أن يكون حكيما .

بيد أنه كلما أزداد تخليا عنها كان أحكم : ذلك أن خطر هذه الرغبات العظيم هو أن يتعودها الانسان فيصبح خاضعا لها ، وكلما كثرت الرغبات التى يتعودها كثر خضوعه ، وخرح زمام الأمر من يده ، لذلك كان أحكم الناس هو الذي يتواضع فيما يتطلع اليه .

ولقد أصاب سقراط في قوله لانتيفون معارضا له 3 « أن القناعة تسعد القائم » .

ان البحث عن السعادة في حيسساة الدعارة ، أَذُن ، جنون عجيب . قما السعادة من غراس ذلك الوادي .

انها هي تنظيم للرغبات وحالا من شسانها ٢ واتبساع دائم الاعتدال .

ولعله ، بعد هذا ، يتضح أن لا غرابة في الشبه القوى الوجود بين الفضائل الابيقورية والغضائل السقراطية .

ومرد جميع الفضيائل الى التبصر . .

التبصر هو الذي يسعدنا لأنه هو الذي يصيرنا حكماء . وبم ينصحنا التبصر ؟

انه بنصحنا اولا بالاعتدال ، هذا الاعتدال الذي هو السر ، كما يرى سقراط ، لا في اضعاف لذاتنا بل في تقويتها وزيادتها .

⁽۱) أخرها المؤلف هنا وكان من حقها أن تذكر في الترتيب قبل سابقتها لان فيها تفصيلا يستدعى شيئًا من المنابة الخاصة ، ·

ثم ينصحنا بالشجاعة ، هــده الشجاعة التي نحر في اشــد الحاجة اليها للقدرة على تنظيم رغباتنا حتى « نعبش بمعزل عن الهم والحوف » •

ثم بنصحنا بالعدل ، والنصفة ، والاخلاص .

ذلك هو الأساس الأول اللى تقوم عليه الجماعة الإنسانية . تنك الجماعة التي لا يجول بخلد الحكيم ان بعتزلها . ان الحاجة الإجتماعية « هي التي عنها نشأت ، في مختلف الأقطار ، الفواعد التي وضعت لفائدة المواطنين التي بحسسبها يعيشون آمنين لا نبر ولا ضرار » .

ثم ان التبصر هو ، أيضا ، الذي يرشدنا الى حسن الصداقة وقبمتها السامية التي ندين لها ، وسط أعاصير الحياة وخداعها، بأصفى أوقات أمننا وطمأنينتنا .

على أن ذلك ليس كل شيء . فهناك آلام لا يعكن تحاشيها .
يبد أن معرفتنا بالأشياء تقدم لنا الوسائل الناجعة لمقاومتها .
وانه لمن الممكن التغلب عليها أذا ما أخذ الانسان في تذكر فترات السعادة الني مرت به ٤ فيعارض الألم الحاضر بذكريات الفرح والسرور السابقة ولا يبعد عن ذهنه أنه « أذا كان الالم عادا فانه سريع الزوال (١) وأذا كان علىء الزوال قائه غير قاس » .

اما آلام الروح فانها اقسى واشسسد: ذلك انها لا تختص بالحاضر قحسب ، وانما تمد ظلالها على الماضى والمستقبل ، بيد ان اللذة الروحية هي اسمى اللذات للسبب نفسه ، والحكيم هو الذي ببحث عنها وبستكين الى السعادة في ظلالها .

⁽۱) أي واو بالود .

واذا ما أصبحت آلام الحيساة بحيث لا تحتمل قان عما بسيطا يكفى لازالتها كلية : اذ ليس من الضرورى أن يستمر الإنسان على قيد الحياة . ازالة الألم ، اذن ، في مقدور الانسان، له أن يحقها اذا ما حلا له ذلك .

تلك هى ، فى اظهر مجاليها ، صورة الحكيم : « ليس عنده الا رغبات محدودة . انه يحتقر الموت ، وآراؤه عن الآلهة الخالدين آراء حقيقية لا يشوبها خوف . فاذا ما رأى الخير فى ترادالحياة فانه لا يتردد فى الاقدام على تركها » .

كل هذه الصفات تجعله أكثر من مجرد أنسان ، ألا يتمتع بنفس الزايا « التي تسعد الآلهة » ؟

حقا أن الفضيلة ليست حرمانا واللاما .

واذا ما أراد الحكيم أن يكون متبصرا ، معتدلا ، شبخاعا ، عادلا ، مخلصا لأصدقائه ، فما ذلك الا لأن هسلة عو الطريق الوصل الى السعادة .

ليست الغضائل رهبنة ، أن هي الا « جوار تسعى في خدمة اللذة » .

فائدتها القيمة هي أن تجعلنا بمعزل عن عدم النبصر الذي يؤدى الى « اضعاف لذة الانسان أو زيادة الله » .

ثم ان القضيسائل تفسمن لن يقوم بها السعادة الحفيقية ، أو ، اذا شئت ، اللذة « الساكنة » التي تنساب الى النفس عتى ما تحررت من الألم .

منهب الرواقيين

اما المدهب الرواقي قانه ذو نفمة اخرى . وهو لم يتكون في يوم وليلة . فقد أخذ أوائل الرواقيين يتلمسون سواء السبيل .

واله لن الطريف أن نبحث في تاريخ هــذا التلمس ، غير ان حجم هذا الكتاب وطابعه يحولان بيننا وبين هذا ، سيكون حديثنا، الذن ، مفصورا على المذهب مكتملا .

وهذا الذهب قد عبر عنه (ابيكتيت) في قوة لا تضارع .

ان المسلم الاسساسي للاخلاق الرواقية هو المبدأ الذي اعتاد قدماء الأخلاقيين أن يرددوه : « ليس للانسان من عمل الا أن يحبسا حسبب طبيعته » ، غير أن الرواقيين ، يسبب آرائهم المينافيزيقية ، يفهمون هذا المبدأ فهما خاصا يهم .

أنهم ينظرون الى العالم كحيوان هائل يتكون من عنصرين : عنصرين : عنصر منغعل وهو السادة .

وعنصر فاعل يحرك المادة من داخلها ويقوم على نبوها ..
وهذا العنصر الفاعل هو « نار عاقلة تسير في اعمالها يحكمة »
انها روح تبعث الحياة في الأشياء ، غير أنها ليست منقصلة عن
هذه الأشسياء التي تبعث فيها الحياة انها عناية منبثة موجودة في
لا مكان ، تعمل في العالم كما تعمل الخميرة في العجين .

واذا نظرنا الآن الى الانسان فائنا نبجده ، هو ايضا ، مكونا من جزءين : الجسم ، والروح .

فباعتبار روحه هو بجزء من النار العاقلة التي تسيير العالم "

حتى اذا قارق الحياة عاد جسمه الى المادة وقنى فيها ، وهادت ورحه الى هذه النار ذات العناية الفاعلة وامتزجت بها ، ليس الفرد ، اذن ، في هذا العالم الذي يترعرع فيه ، الا شميئا بشبه برعما أو زائدة في شجرة (١) من الأشجار .

« والحياة حسب الطبيعة » هذا يعنى ، اذن ، شيئين :

ان ما تتطلع اليه طبيعتى هو ما تتطلع اليسه ذاتى الفردية . بيد أن ما تتطلع اليه طبيعتى ليس الا جزءا مما تتطلع اليه الطبيعة كلها ، الطبيعة المسيرة بالعناية .

وأن من يعرف ما تتجه اليه طبيعته ، ويعمل حسبما تنطلب، لا يكون قد حقق نقط الحياة التى يويدها ، واتما يكون قد سار في حياته منسجما مع ما تريده النار العاقلة ذات العنساية ومصدر الحياة لكل كائن ، أنه يكون قد قام بما تتطلب العناية منه وسار على النهج الذى يويده الاله ،

أما من يسلك خلاف ذلك فانه يكون كقرحة خبيثة أو وباء يعدل بالمالم . ومن هنا ، كان هسدا الطابع الديني الذي كثيرا ما يبدر في الحكم الرواقية .

ومع ذلك فيجب الا نترك انفسسنا تخسدع بهذا المظهن ، فالاخلاق الرواقية لم تؤسس حسبب اعتبارات دينية ، وكل ما هنالك هو أن الحياة الاخلاقية في نظر الرواقيين لا تختلف عن الحياة الدينية ،

⁽١) اى أنه جزء من الكلّ متصلُّ به تمام الاتصال .

وعندما أقام الرواقيون مبداهم الأساسي أخذوا في الباحث التي عني بها السابقون :

١ ــ بجب على الانسان أن يريد الحياة المنسجمة مع طبيعته .
 نالام تشجه الطبيعة الانسانية ؟

 ۲ ــ وماذا بجب عمله حتى بحصل الإنسان على ما تتحه الياد طبيعته لا

أجاب الابيقوريون على السؤال الاول بما ذكرناه سابقا من الا أن الطبيعة تتجه نحو السعادة ، وأن السعادة مكونة (١) من اللذات » ، أنهم لم يتخطوا الصواب في القضية الأولى ، ولكن التونيق اخطأهم في القضية الثانية .

ان الللة والالم يفترضان وجرد سيول ارنسيت أو عورضت . واذا أنعمنا النظر نجد أن الميول التي بدونها لا يكون الالم ولا اللدة ممكنين لا يمكن أن تكون ميولا نحور الللة أو ميسولا المحاشي (٢) الألم .

ليس الحصول على اللذة ، اذن ، ولا تحاشى الألم هو ما تتجه اليه ، في الأصل ، النفس الانسانية ، ان تطلع النفس الانسانية أنما هو الى الخير الثابت ، ولا يمكن أن تكون اللذة هذا النوع من

⁽۱) خطأ الابيقوريين هنا هو أنهم جعلوا اللذات أصلا والسعادة ناشئة منها ، بينها يرى الرواتيون أن اللذات والآلام أمور تبعية للميول الانسانية التي هي بطبيعتها متجهة نحو الخير والسعادة فاذا ارضيت هسله المول نشأت السعادة واذا لم ترض نشأ الالم ، أما انعراف الميول من الخير والسعادة به فليس الا خروجا عن أصل الفطرة ومرضا وشاؤذا من الطبيعة .

⁽٢) أي أنها ميول كما قلنا لها وجهتها الاصلية في الطبيعة ، والالم واللذة لا يمكن أن يوجدا الاتبما لوجودها ، لكنها لا تتجه تحوهما ولا تعتبرهما غرضا أسليا لها ، فهي الاصل وهما النتيجة الحتمية «

الرضي فانها في جوهرها متارجحة وسريعة الزوال . أن السعادة هي حقيفة النخير الطلق . ولكن بقي أمر النحديد .

أعتفد الرواقيون انهم بحالة تمكنهم من هذا التحديد . وراوا أن السعادة هي « عدم وجود الاضطراب » .

واذا أردنا أن نعبر عنها بطريقة أدق فهى تعنى : السسسلام الداخلى ، الطهانينة ، الاتزان الأخلاقى لنفس قد رضيت عن ذاتها ورضيت عن الأشياء ، أنها هدوء القلب ، أنها ما يسميه (ديكارت) الرضى ، ويسميه (اسبينوزا) الفيطة ، ومهما يكن من شيء ، فأنه أذا لم يكن هذا هو السعادة الكاملة ، فأنه على الأقل يحوى الحد عناصرها الجوهرية ،

كيف الحصول على هذه الحالة التي نتمناها جميعا ؟

ينبغى أن ننظر ، للاجابة على هذا السؤال ، لا فى « مختصر » / أبيكتبت) فقط بل فى « أحاديثه » أيضا ، ومن ذلك يتبين أن الرواقيين رأوا مبعث الاضطراب عند الانسان أمرين :

أما أولهما فهو الشعور بنقص ما فيما نعتبن أنه (بالنسبة لنا) من الشرف والنبل .

وأما الآخر فهو تشبع النفس برغبات في « أمور لا يقدر لها التحقيق »

ان أن السعادة كله يتركز في ازالة هذبن الباعثين للاضطراب، وما من شك في أن ازالة الباعث الأول تتعلق بنا ، بل هي لا تتعلق الا بنا ، وفي مقدورنا ازالة هذا الباعث حينما نشساء وكيف نشاء ، وفي الواقع أنه لا يتعلق الا بنا أن نبحث ، في كل الظروف التي تعرض ، عما ينسجم مع الشرف ، وأن نقوم به

بدون ادنی تردد . « اذا کنت ترید آن تحترم نفسك وآن تكون غريد أن تكون غريفا فمن يمنعك من ذلك ؟ »

ولملك تتساءل : من يهديني الى الصواب ؟ من يعرفني ان هذا ينسجم مع الشرف ؟

على ذلك يجيب ابيكتيت: « كيف يشعر الثور وحده : عند اقتراب الاسد ؛ بالقوة التى بين جنبيه فيلقى بنفسسه فى مدمة القطيع كله ؟ ان من الواضح أنه وجد عنده لاول لحظة : شعورا بالقوة الطبيعية المسلح بها ، أجل ، وهكذا الأمر فيما ينعلق بنا من كل موهوب يعرف ماعنده من هبة » ، ونحن عدنا بمسيرة تهدييا الى ما ينسجم مع شرفنا ، وليس علينا بجانبها "لا أن تستعمل بعض الوسائل لنكون اكثر استبصارا وحذقا .

ولهذا ينصح ابيكتيت باتخاذ احتياط بسيط : « أبحث ؟ لمرنة ما يجب عمله ، العلاقات الطبيعية التي بينك وبين الآخرين،

« هذا الشخص مثلا والدك ، يجب عليك اذن رعايته والخضوح له في كل امر ، واحتمال ما ينالك منه من شتم ولطم ، أنه أب سيىء الخلق - ليس لك أن تهتم بمعرفة ما اذا كانت الطبيعية قد منحتك أبا طيب الله ان عرف أن منحتك أباه أنما هو أبوك .

« اخوك غير عادل نحوك ، ابحث عن علاقتك الطبيعية به ، لا تفكر فيما يفعله بك ، انما فكر فيما يجب عليك نحوه لتكون في علاقتك به منسجما مع الطبيعة ،

⁽۱) أي لان هذا تدخل منك فيما لا يتعلق بك لانه حقاك ألمدي قسم الك يبد القدر أما الذي يتعلق بك فهو ما ينصحم مع الشرف وهو أنترعي نحوه واجب الابوة كيفما كان سلوكه هو معك .

« وعن هذا الطريق تعرف في وضوح ما ينبغى عليك اذا كان
 كك جار واذا كنت مواطنا ، واذا كنت قائدا حربيا »

بداك بزول السبب الأول في اضطراب النفس وفي جعلها دمناي عن السعادة .

أما السبب الآخر (١) ففي مقدورنا أيضا ازالته .

ولكى نفهم نظرية الرواقيين الخاصة بذلك فهما واضحا يجب إن يتنبه الإنسان الى مبداين من مبادئهم السيكلوجية .

١ ــ أنهم يرون أن العواطف لا تخرج عن كونها أحكاما . وهي أربعة أساسية : العب ــ والكراهية ــ والأمل ــ والخوف .

وكلها تثول الى آراء .

اليس حب شيء ما ، يعنى الحكم بأنه حسن وبأنه يجب أن يطلب ؟

البس كره شيء ما ، معناه الحكم على هذا الشيء بأنه سيىء وانه بجب أن يتحاشى ؟

اليس الأمل في شيء معناه الحكم بأن ما تعتبره قيما قد يكون له حظ من التحقق ، وان ما نعتبره سسينًا قد يكون من الممكن تحاشيه ؟

أليس الخوف من شيء يعنى الحكم بأن ما تعتبره حسنا قد لا يكون له حظ من التحقق ، وأن ما تعتبره سيئًا قد يحدث ؟ ليست العواطف أذن ، ألا أحكاما .

 ٢ ــ انهم يرون أيضًا أن الانسان حرفى أحكامه ، فأنها ، فأ الواقع ، موافقة النفس على أمن ما ، هذه الوافقة لنا دائما أن

⁽١). وهو تتبع النفس برفيات يتعلر ارضاؤها فالباء

نصدرها وأن نرفضها . أن الافئدة قد ترَّخذ على غرة ، لأولَ وهلة ، ولكن بمجرد مرور اللحظات الأولى يمكن الانسان أن يرجع الى نفسه وأن يستعيد الاتزان (١) .

ما النتيجة لهذا ؟

أولاً الحقيقة التالية : « ليست الأشياء هي التي تبعث فينا الاضطراب بل أن الباعث للاضطراب أنما هو الآراء التي عندنا عن الأشياء » . لناخل ، كمثال ، الموت « أنه ليس مخيفا مرعبا ؛ والا لرآه سقواط بهذه الكيفية ، وأذا كان الموت يلوح رهيبا فما ذلك الا لأنك تتخيله كذلك (٢) » .

رُ رُفِى الواقع الى اذا كنت ارى أن الموت شر فان اقترابه يبعث فى نفسى الفسيق ٤ اما اذا كنت أرى أنه خير فان اقترابه يبعث فى نفسى السرور . واذا كنت أرى أن الحياة والموت يستويان فانى لا أمير الموت أية أهمية .

ثم ماذا يجب ، اذن ، لتحاشى الاضطراب ؟:

تنظيم الرغبات وضبط العواطف ضبطا حكيما واستخدام العارف في الصالح .

⁽۱) ملاحظة تعلى على المية ودقة ، بيد أن اللين يستعيدون الإاتهم بعد. المسلمة الاولى انما هم أولو الالباب ، أما الدهماء فتحملهم أمواج الماطعة من المنيع الى المسب وهم لا يشعرون .

⁽٢) حقيقة أن الغزع من المدوت لهذات الموت ليس الا اغراقا في الوهم والمغود . وهذه الصغة يندر أن تكون من صفات المحكماء والعلماء والعارفين بحقائق الامود ، اللهم الا أن يخافوا الاما أخرى قد تقابن الوت وكثيرون من المقلاء بخافوتها ، كان يكون مصحوبا بالتعذيب والتمثيل أو تشريد الابنساء مثلا ، أما الذين لا يخافونه حتى على هذه القروقي قهم أما فلاسغة ، أو أبطال مؤمنون بعياديء عالية ، أو متهورون لا يبالون بالحقائق م

وما دام أن العواطف ليست الا أحكاما وآراء ، فأنه بكفي ، لكي تكون حكيما ، أن تعرف أجادة الحكم .

وكيف تصل الى اجادة العكم ؟

للاجابة عن هذا السؤال فرق الرواقيون تلك التفرقة المشهورة بين (ما يتعلق تنفيذه بنا) وبين (ما لا يتعلق بنا تنفيذه) .

اذا قدر الانسان أن الأمور التي (لا تخضع لارادته) بعضها خير ، وبعضها شر ، فهل يكون بمعزل عن الاضطراب ؟

انه دون شك لن ينجو من الاضطراب لأنه سيرغب فيما براه خيرا ، ويضيق لعجزه عن الوصسول اليه ، وسيخشى دائما ان يصيبه ما يراه شرا .

أجل ، لنفرض الآن شخصا آخر يستوى عنده وجود كل (ما لا يخضع لارادته) وعدم وجوده ، أنه لا ربب ، لا يشعر بضيق ولا باضطراب ،

لنفرض أن ثروتى أتت عليها الحوادث ، أو أن صحتى قد أعتات ، أو أن مكانتي الاجتماعية قد زالت .

انى اذا كنت اعتبر أن ثروتى وصحتى ومكانتى خير ، أقع ، ولا بد ، في الالم المض .

أما اذا استوى عندى وجودها والعدم فقد صرت بمنأى عن التأثر بتقلبات الدهر ولا يؤثر زوالها في نفسى الاكما يؤثر غيم خفيف أبيض وسط سماء زرقاء (١) .

⁽۱) شبیه بالغ حسسد الابداع والدقة ، وهو امتراف شمتی می حکماه الرواقیین ، دغم انکارهم الآلام ، ورغم کبریائهم ، بأنه لا بد من نائر بالآلام وان کان نانها .

ماذا يجب ، أذن ، للحصول على الفيطة الكاملة ٢

« هو أن لا تعتبر خيراً أو شرا ألا ما هو خاضع لأرادن ، ذلك كرغباتنا وآرائنا وعواطفنا ، أو بالإختصار ، كل ما عر من عمانا نحن .

اما ما يكون الحصول عليه غير خاضيع لارادتنا نيجيه أن يستوى لدينا امتلاكه وعدمه ، وذلك كالثروة والجمال والجدو والحياة ، أو ، بالاختصار ، كل ما ليس من عملنا ، (١) .

الله النظر الى الأشياء بهذا المنظار هو ، في راى الروانيين، عين الحكمة والمصدر الوحيد للفضيلة والسعادة .

وتطبيقا على هذا المبدأ أخد الرواقيون يفيضون في اسداء النصائح .

وليس كتاب (المختصر) لابيكتيت الا مثالا من هذا الفيل بين يدى المريد من الرواقيين . أنه كتاب يحوي وصاب طبيبة رائعة ، وهو يدعونا الى أن نبدأ بالأمور الصغيرة : لا أنهم بلتون بزيتك الى الأرض ، أنهم يسرقون نبيلك ، قل لنفسك أنه بهذا الثمن يشترى النجاة من الاضطراب ،

⁽۱) وبهذا يظهر لنا أن الرواقيين يعزلون السلوك عن النترجة ، نعلى المره أن وبهذا ينظهر لنا أن الرواقيين يعزلون السلوك عن النترجة ، نعلى المره أن يعمل ما ينسجم مع الشرف والواجب دائما ، ودائما لا ينتظر أبة سبجا : على من دعى الى وليمة أن يلبى داهى الواجب فيذهب ، هذا ما يرجيه الشرف، أما أن يكون في هذه الوليمة ما يرضى ذوته أولا يرضيه قشيم لا يتعلق بدرادته ولا يسوغ له أن يفكر فيه ، وهذا طبعا في أمر الانسان مع نفسه ، أما بالنسبة للفيار فيجب عليه أن يقدو لهم نشائع أعمالهم كمايقشي به ادب السلوك ولو كانوا هم لا يفكرون فيها ، وأيضا ليس معنى ما تقدم أن الرواقي يرفض المنيات وألناقع التي تجيء اليه نتيجة لسلوكه ، أنه بأخذها ويستمتع بها وأن لم يكن قد انتظر حصولها ، ولا عد حصولها خيا ولا ققدها شرا ،

انك تدعو عبدك فلا يجيبك . قدر انه لم يسمعك ، أو انه سمعك ولم يجبك الى ما تريد . وسواء أكان هذا أو ذاك فعليك أن توطن نفسسك على أن الذى ليس فى أمكانه أنها هو أن يبعث الاضطراب فى نفسك » .

ويوصينا ؛ عند استعمالنا لشيء ما ؛ أن نتصور ؛ مقدما ؛ طبيعته وما هو عرضة له من خطر يصيبه . « الله تحب آنية . قل لنفسك : أن ما آحبه ليس الا آنيسة ، فاذا كسرت فلا يعرونك اضطراب ، وأذا كنت تحب أبنك أو زوجتك ؛ فقل لنفسك : أن ما أحبه ليس الا مخلوقات بشرية ؛ حتى أذا ما أصابهما ألوت فلا بعرونك اضطراب » .

ويريد ، اذا ما شرعنا في عمل ، أن نكون قد قدرنا ما قد يحدث عنه من نتائج سيئة قد تفجؤنا : « انك ذاهب الى الحمام ، تذكر ما قد يحدث فيه : هؤلاء الناس الذين يلقون الماء عليك ، وهؤلاء الذين يرتطمون بك ، وهؤلاء الذين يستمونك ، وهؤلاء الذين يسرقونك ، اذا توقعت هذا فانك تفعل ، مطمئنا ، ما انت ذاهب اليه » .

وهو ينصحنا بالتالى: وبعض الحكماء كان ينصح بأن ندبر

و (المختصر) يلزمنا ، عند تسويل النفس ، أن نبحث عن امم الفضيلة التي نحن بحاجة اليها ، ويذكرنا بأن لكل شيء عروتين « من احداهما يمكن حمله ولا يمكن من الأخرى » ، وأنه يجبع علينا لذلك ، أن نأخذ الأشياء من عروتها الطيبة :

الخواد ظالم لك ، لا تأخذه من هذه الجهة وانما خذه على
 انه آخواد وعلى أتكما قد غذيتما من ثدى وأحد » .

وهو يستفيض في أسداء النصائح التي يجب أن يجملها الحكيم نصب عينه:

« لا تحاول أن تجعل الأمور تسير منسجمة مع رغبتك . وانما حاول أن ترخى بما يقع ، فانك اذا فعلت تنعم بالسلام الداخلي »، « اقدع ، أزهد » .

حكمة رائعة . غير انها تبدو ذات تقشف مغرط ، ومع ذلك فانها ليست في الواقع كما تبدو لاول وهلة . نمم انه يجب الا ننظر الى الأشياء الخارجة عنا (١) على أنها شر أو خير . ولكن هــذا لا يعنى أنه يجب علينا ألا نستمتع (٢) بها ، أن هــذه الاشياء التي يستوى عندنا وجودها وعدمها بعضها مفضل وجوده وبعضها مفضل تحاشيه ، أن الحياة مفضلة على الموت ، والصحة مفصلة على المرض ، والنروة مفضلة على الفقر ، وأذا خير الرواقي بين حياتين لا تزيد احداهما على الأخرى الا امتلاك قدر تافهة القيمة فأنه لا يتردد في اختيار الحياة التي تزيد قدرا .

ان الرواقى لا يشسبه ، فى شىء ، الراهب الذى يعتزل فى الصحراء ، أنه يحيا كما يحيا المجتمع ويعيش وسط المجتمع ، فير أنه يتعهد بالعناية حديقته الداخلية ، أعنى نفسه .

⁽۱) أى الخارجة عن ارادتنا ، والتي هي من بد القدر وحده . أن التعبير عنها بالخبرية والشرية أحيانا أنها هو تعبير لفوى كالغنى والصسحة والنجاح مثلا , أما الخير في نظر الاخلاق فهو ما كان نتيجة للسلوك الطبب والقصد الحسن ، وأما الشر فهو ما يقابل هذا من السلوك ، بالاختصار ليس خيرا ولا شرا في السان فلسغة الاخلاق الا العمل وحده دون نظر الى نتائجه كالطبيب ببلل مئن ما في وسعه لشغاء مريضه ثم تأتي النتيجة غير ما أراد فعمله غير رغم سوء التنبجة التي هي في العرف العام شر ولكنها في اسطلاح الاخلاق ليست كذلك ، التنبجة التي هي في العرف العام شر ولكنها في امسلاح الاخلاق ليست كذلك ، التنبجة التي ها دامت قد تحصلت لنا من عمل مشروع أو سيقت الينا من يد القدر تفضلا فلا ماتم من التمتع بها - بل التمتع بها أولى من اهدارها والرهد فيها زهدا تام ، لانها أنما وجدت في الكون لحكمة الرادها موجدها جلت آثاره .

انه ينعم بما يتبح له الحظ من أشيا غير أنه ينعم بها كمما ينعم المسافر الذي يحل بفندق . أنه يستمتع بما في الفندق ولكنه لا يتأثر به . وهو مستعد في كل لحظة للرحيل عنه بدون أن بأسف على تركه أو يرغب في البقاء فيه ، وبدون أن تسيل عبراته لمغادرته.

« واذا ما توعدني طاغية ودعاني لتنابلته فاني أقول له : من تهدد ؟

سأكبلك بالحديد ،

انك انما تهدد ، اذن ، يدى ورجلى .

ساقطع عنقك .

انك انما تتوعد عنقى .

سالقينك في غيابات السجن •

انك لا تتوعد الا هيكلي .

وكذلك الأمر اذا ما توعدتي بالنقى .

اجل! أن كل هذا التهديد لا يتوجه الى طالما كنت أنظر الى هذه الأمور غير عابىء بها .

ولكننى اذا تركت الخوف من أحدها ينساب الى نفسى فان التهديد بتوجه الى » .

« يقولون لك : اترك حلتك الوشياة بالعصيابة الأرجوانية المريضة .

هاكم الحلة ولم يبق لى الا الحلة ذات العصابة القليلة العرض. اترك هذه أيضا .

ها كها ولم يبق لي الا المُنزر .

أترك المئزر .

هاكه وها أنا ذا عربان .

انك لا تطاق ولا تحتمل .

خال جسمى كله أذا شئت ، وكيف أخاف من بمكنني أن القي الله مجسمي ؟ »

إنها تعاليم أخلافية رائعة ! بيد أنها أذا أنارت فينا شيئا فأنما نبي ملكة الحساب لتحدد الربح والخسارة من هذه الصفتة (١) . من هو في النهاية ٤ الحكيم الرواقي أ

هو الشخص المستعد لقبول كل ما يحدث كنتيجة لعمله .

هي الشخص الذي راض نفسه على الزهد في كلّ ما لا يخشع الارادته .

هو الشخص؛ الذي تأهب لجعل رغباته تتبع الظروف اذا نم بستطع أن يجعل الظروف تتبع رغباته .

بيد أن هذا الشخص لا يفعل ذلك الالانه يرى أن فيه سلامة وسعادة (٢) •

والرواقيون يشيدون بحالة حكيمهم السامية ، انه ، حسب ما يرون ، الكائن الوحيسد الذي انفرد بالقدرة ، وانفرد بالفني

⁽۱) اذا رامينا أن الرواتين قد قرروا أن ساركهم مكذا ليس الا قمسد توافق الانسان والطبيعة العاقلة لم تأخل قيهم برأى الؤلف وأن نعد هذا منهم نفية تسير بمحرك الربح والخسارة ، بل أنها نعد هذا منهم جهدا مسسكروا في سبيل تحقيق الخير ، وتبقى تعاليمهم ، كما اعترف المؤلف ، تعاليم اخلاقية والمة ،

⁽۳) لو كان هذا من أجل السلامة والسعادة فقط لكان منفعة تماما ، لكن المحق ان الرواقي يرى أن يفعل ذلك أولا كواجب على من يريد أن يساير طبيعته المائلة ويحقق وجوده كاتسسسان عاتل مكلف ، ثم يأتي بعد ذلك ما يترتب على العمل من سعادة .

الكامل ، وانفرد بالحرية الكاملة ، وانفرد بالسعادة الكاملة ، الله ماثل الآلهة (١) . • •

زعم غريب مشهور . بيد أنه منطقى أذا نظرنا ألى تحديد الرواقيين للقوة والثروة والحرية والسعادة .

ان الثراء ، حسبما يرى الرواقيون ، هو أن يكون عنسا الانسان من المال ما يمكنه من الوصول الى رغباته ، ولو فرضنا أن (نيرون) رغب في الخلود فان كل ما يملك من ذهب لا يمنع من أن رغبته تمكث مجرد رغبة ، ليس (نيرون) اذن بشرى كامل الثراء ،

أما الحكيم الرواقي قانه لا يرغب ، قط ، الا فيما هو طوع لارادته ، ولو لم يكن عنده الا درهم فانه يجدفيه الفني ، من المستحيل أذن أن يوجد من هو أثرى منه ، ذلك هو المبدأ ، ومن السهل بسطه وتوضيحه ،

والسعادة هى أن يكون الانسان قادراً على الحصول على كل ما يرغب فيه ، والقوة هى القدرة على تحقيق كل مطمع ، والحرية هى القدرة على النسان ما يشاء ، أما عدم القدرة على شيء مما سلف فذلك البؤس والعجز والعبودية ، هذه التعريفات يتبعها استدلال يكررونه بنفس الاسلوب : أن الحكيم لا يرغب الافيما يخضع لارادته ، وهو يحصل عليه ، أذن ، بمجرد ارادة

⁽¹⁾ ما أكثر ما يعبر الفلاسفة الافريقيون واللانينيون بمثل هذه العبارة التي لا نبيدها تنسجم مع ما عرف لهم من حكمة وسعة أفق في البحث والتفكير ، عرف هذا لمستراط ومع ما لحكماء كما عرف لغيره ، وما نظن سقراط ولا غيره من أولئك الفلاسفة كانوا يعتقدون بهذه الالهة الاسطورية كما كان يعتقد العسامة من سدواء الشعب ، اذن لا يعدو الامر أن يكون هذا من الاساليب البلاغية الني فرضتها البيئة عليهم مجاراة للشعور العام ،

الحصول عليه . وهو ، اذن ، يملك مبساشرة السعادة الكاملة ، والمحرية الكاملة ، والمحرية الكاملة ، وكل ما حرمه عؤلاء الذين يتركون رغباتهم تضل في ثنايا الأمور التي لا تخضع لارادتهم .

وأخيرا يرى الرواقيون أن حكيمهم ينجو حتى من سسيفارة الآلهة . يل يصسم مثيلا لهم . وكيف يقجعونه وهم لا يماكون التصرف الا فيما هو غير خاضم لارادته : وذلك مثل ثروته > ومجده > وصحته > وحياته ؟ مع أن كل هذا لا يعتبره المحكم الرواقى خيرا ، ولو سقطت السماء على راسمه فسحق تحت ركامها فانه لا يضطرب ولا ينال قلبه ضعف أو خور .

حقا ان هذا المذهب يحوى عدة عناصر من الأخلاق الخالدة ملى الدهر . ولا عيب فيه الا خطوه السيكولوجي في المواطف . وغلوه فيما يمنحه للارادة من قدرة على الاعتقادات والعواطف .

ومهما یکن من شیء فان میادنه الاساسیة لا تزال حیه . مجدها الانسان مع تفییر قلیل او کثیر عند اعاظم الکتاب الحدیثین . نذکر منهم ، علی سسسبیل الشال ، (دیکارت) و (قینی) و (ماترلینك) .

تلك هي بعض المذاهب التي كونها فلاسغة العصون القديمة اليونانية ما اللاتينية وهي المداهب الاكثر لمانا والاكثر: تمايزا وقد وجد في تلك العصور مذاهب أخرى غير أن تأثيرها اكان ضعيفا وما من فأئدة في دراستها واللهم الا فأئدة تاريخية علمية فقط و

أفي حاجة نحن الى القول بأن تلك المداهب الفلسفية تحتفظ، رغم تعددها واختلافها ، بطابع الاسرة الواحسدة ؟ أن الملاحظة (لبسيطة تثبت ذلك .

وانه لن الخطأ الصراح الزعم بأن فلاسفة اليونان واللاتين قدن احتقروا الآراء الدينية ، أنهم ، على العكس ، قد اجتمعوا كلهم

تقريباً على اشادة بالتقوى وبالشعائر الدينية ، بيد أن ذلك لا يعنى انهم بنوا الأخلاق على الدين فاتهم لم يتجهوا قط الى ذلك . ولم يغل أحد منهم للناس : أن الآلهة لم تخلقكم الا لتقوموا بهسلا الواجب أو ذلك ، أنهم يراقبونكم ويصبون عليكم العذاب أن لم تطيعوهم ، يجب ، أذن ، العمل على اكتساب رضائهم والتضعية بنل شيء في سبيل ذلك . هذا النحو من التفكير غريب على أولئك الفلاسفة أو هو ، على الاكثر ، لا يلعب في مذاهبهم الا دورا أضافيا

انهم يؤسسون الاخلاق على اسساس آخر : انهم يرون ان الانسان مزود بطبيعة خاصة . سواء كانت تلك الطبيعة قد وهبتها له الآلهة ، أو وهبتها له قوة أخرى لا تشعن به ولا يعنيها من أمره شيء . هذه الطبيعة تتميز ببعض المطسسامح ، وقد وجه كل الاخلاقيين في العصور القديمة همهم الى انارة الانسان فيما يتعلق بمعرفة نفسه ، واشعاره بما يريد حقيقة ، أو جعله يستخلص من ذلك قواعد للسلوك يطبقها في حياته حتى يصل الى مة يريد .

ولقد لحظوا جميعا ؛ أن الأنسان أنما يبحث عن السعادة لا عن شيء آخن ، غير أنهم اختلفوا في تحديد تلك السعادة .

ومن هنا كان الاختلاف في الصور التي رسموها للحكيم .

ومع هذا فلم يحدث اختلاف بينهم بصدد مبدئهم الأسساسي القائل أن قيمة الفضيلة انما هي في الشمار التي تتبع لنا الحصول عليها .

وليست الغضيلة ، اذن ، في نظرهم هي سيطرة من الارادة على الطبيعة كما يرى (كانت) ، انها ، على الضسد من ذلك ، السبيل الوحيد لتحقيق طبيعتنا الكاملة غير منقوصة ومتحهسا عن طريق مؤكدة ما تأمل وما تريد .



الأخسلاق اليهسودية ــ المسيحية

لا شك فى أنه يوجد فرق اساسى بين المذاهب الأخلاقية اليونانية والرومانية التى عرفت فى المهد الوثنى وبين مد مناه رجال الفلسفة اليهودية ـ المسيحية .

فعلاسفة المهد الوثنى لروما - سواء منهم المنابن وغير التدين - لا يتخلون عند تفكيرهم في الدين مبدأ يقيمون على أساسه صروحهم الاخلافية ، لقد تحاشوا ذلك ، ولم يستندوا في كل ما يبنينه من آراء ، الا على المقل والتجربة ، للك كانت اراؤهم فاشئة عن المقل وعن العقل وحده ، ولا تتجه الا الى مخاطبة العقل .

أما رجال الفلسفة اليهودية - المسيحية ذوو الصبغة اليهودية المسيحية فهم يرتكزون على عنصر آخر:

انهم يرون أن عالمنا هذا كان موطن وحى سماوى وقد تجلى فيه الاله بذانه (١) وجاء وسط بنى الانسان فعرفهم ببعض الحفائق .

حصل هذا الوحى - حسيما يرى اليهود - في مرة واحدة على طور سيناء حينما القي الله الى موسى بالألواح .

أما المسيحيون فانهم يرون أن الوحى حدث مرتين :

فكان ما أنزل على موسى شريعة مؤقتة .

حتى اذا ما حل الله في شخص عيسى كمل هذه الشريعة ونشرها على اللا كشريعة نهائية تامة .

ومنواء نظرنا الى الشريعة الموسوية ، إم الى الشريعة المسيحية، فاننا نجد مبدأ لا نزاع فيه ، هو أن الانسان لا شأن له باكتشاف القواعد الاخلاقية ، وما عليه لله أراد معرفتها لا أن يتجه نحو النصوص المقدسة يقرؤها ويتدبرها .

واذا نظرنا الى تلك النصوص المقدسة فماذا نجد ؟ بماذا يامر المهد القديم (١) ؟ وبماذا ينصح العهد الجديد ؟

أما الشريعة اليهودية فانها منثورة في ثلاثة اسفار اساسية من اسغار المهد القديم ، تلك الاسفار هي :

- (١) سفر الخروج .
- (٢) سفر الأخبار .
- (٣) سفر التثنية .

وهي تحتوي كثيراً من الأوامر والنواهي .

وبعض هذه الأوامر والنواهي يتحدث عن الطقوس الدينية ويبين كيفية ادائها:

كيف يجب بناء تابوت العهد ؟

وكيف يجب أن تصنع المسرحية ذات السبعة الفروع ؟ وكيف يجب أن يلبس الحبر ؟

وكيف تحرق القرابين ؟.. الى كثير من هذا النوع .

⁽۱) العهد القديم شريعة مومى عليه السلام & والعهد الجديد شريعة عيمي عليه السمالام

وبعضها يختص بالطهارة الخاصة والعامة ، كالأوامر الشرعية الخاصة بالطهارة والنجاسة ، وكيفية معاملة الأبرص ، والنهى عن الحرم بعض الحيوانات .

ثم النواهي التي كان التحديد والخطأ فيها مثار دهشة كثير من الفسرين ومبعث فرح لكثير من (١) النقاد:

(من كل أنواع الحيوانات التى تسير على اربع لا تأكلوا الا ما كان مجترا وكان ظلفه مشقوق . أما ما كان مجترا غير ذى ظلف مشقوق كالجمل وغيره فلا تأكلوه بل اعتبروه نجسا) . والارنب يجتر ولكنه ذو ظلف غير مشقوق فهو نجس ، وكذلك الامر في الارنب الجبلى ، وأخيرا ، كثير منها خاص بالأخلاق ، يتقلمها في ذلك النص وأخيرا ، كثير منها خاص بالأخلاق ، يتقلمها في ذلك النص الشهير الذي يشتمل على الوصايا العشر فضلا عن كثير من الاوامر الديئية ، وهو نص لا ترجع أهميته فقط الى قوة أسلوبه وروعة ادائه ، وانما الى ما فيه من المعانى :

« تحدث الرب بعد ذلك بما ياتى : أنا الرب الهكم الذى اخرجكم
 من أرض مصر ، موطن الذلة ، فلا تتخذوا ما دونى آلهة تعبدونها .
 حرمت عليكم الأصنام والتماثيل وتصوير ما فى السماء او فى

Ì

⁽۱) مر ذلك أن النقاد كثيرا ما يعدون العثور على مواطن الضعف نصرا علميا له قيمته ، والنقاد اللهن يحكمون العقل لا بد أن يغرحوا بظواهر التناقض العقلى في تشريع يبدو للعقل في متسق ، أن المجمل والارنب عند العقل لا يخرجان عن فيهما من انواع الحيوان ، أما علة التحريم وهي عدم شق الظلف في المجمل والارنب مع انهما مجتران فانها علة تبدو لعقل الناقد غير مقنعة ، ولا يمكن ان تصدر عن تشريع صحيح النسبة الى المسماء ، لانها لا تعدو أمرا خلقيا في شكل الاعضاء وما أكثر اختلاف إشكالها ، فلو أن العلة مثلاكانت قدارة لحم الحيوان أو شررا ينتج منه ، أو قبحا تتقزق منه النفس لكان التعليل عقليا مستقيما ، أما نظير ذلك في الشريعة الاسلامية فعلى أتم انسجام (قل لا أجد فيما أوحي الى محرما على طاعم يطعمه ألا أن يكون ميتة أو دما مستفوحا أو قمم خنزير فاته محرما على طاعم يطعمه ألا أن يكون ميتة أو دما مستفوحا أو قمم خنزير فاته

الأرض أو فى قاع البحر . لا تعبدوا شيئًا منها ولا تقيموا الشعائر لها لانى الرب الهكم الاله القوى الغيور الذى يثأر من الآباء العصاة ويأخذ بجريرتهم (۱) أبناءهم وأحفادهم الى الجيل الثالث والرابع حيث انهم أبغضوه بالمعصية . يمنح الغفران لن أحبوه وحافظوا على فروضه وبسببهم يمنح هذا الغفران لأبنائهم وأحفادهم الى الف جبل من ذريتهم . لا تتخذوا اسم الرب الهكم هزوا بينكم لأن الرب لا يعتبر من يتخذ اسمه هزوا من البرآء .

لاتنسوا أن تقدسوا يوم السبت ، اشتظوا طيلة سسبة ايام واعملوا فيها ما تريدون عمله ، أما اليوم السابع فانه يوم راصة تخصصونه للرب الهكم ، لا تقوموا بعمل في هذا اليوم ، وكذلك ابناؤكم وخدمكم وخادماتكم وحيوانكم العامل ، بل والغريب اللي يكون في ملدتكم ، اذ أنى الرب الذي خلق السماء والأرض والبحر وما فيهن في ستة أيام ثم استراح في اليوم السابع ، لذاك قد بارك الله يوم السبت وقدسه ،

احترموا آباءكم وأمهاتكم لتعمروا طويلا على الأرض الني منحها لكم الله .

لا تقتلوا قط ، ولا تزنوا قط ، ولا تسرقوا قط ، ولا تشهدوا

⁽۱) هنا سر أهمية هذا النص في نظر الناقد المقلى لان أخذ الولد بجريرة أبيه ضرب من التشريعات البدائية ، أما أخذ الجيل الثالث والرابع نتلك الجريرة فهر عند النقاد لا يسوغه عقل ، أما التشريع الاسلامي هنا فظاهسسر الانسجام والاستقامة مع المنطق (لا تزر وازرة وزر أخرى) ، (قال مماذ الله أن نأخذ الا بن وجدنا متاعنا عنده أنا أذا لظالمون) ، (يوم يقر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه لكل أمرىء منهم يومثل شأن يفنيه) ،

كذلك منح الففران اللف جيل من أبناء الصالح مراعاة لخاطره يبدو للنقاد المقليين أكتر من سابقه غرابة وأوفر تناقضا ،

الزور قط على جاركم ، ولا ترغبوا في زوجته أو خادمه أو خادمته أو ثوره أو حماره ، أو أى شيء يمتكله » .

ثم النص الآتى الذى يحوى قانون القصاص الرهيب: « من قتل فعقابه القتل .

ومن قتل حيوانا فانه يلزم بحيوان مثله .

ومن اهان أحد مواطنيه يهان بمثــل اهانته . العين بالعين ، والسن بالسن ، والجروح قصاص » .

ثم النصوص التى يصل كثير منها الى حد من العظمة والانسانية له روعته . وهى الخاصة بالرقيق ، والاختسلاس ، والمفوين ، . والأرامل ، واليتامى ، واحترام الشيوخ ، وواجبات القضاة .

اذا نظر الانسبان الى هذه النصوص فان ما يدهشه انما هـو طابع الأمر الصادم .

لم يخضع الانسان لكل هذه الفروض الدينية ، وهذه الفروض التي تتصل بالطهارة ، وتلك التي تتصل بالأخلاق ؟

لا تعطى الأسفار التى ذكرناها سابقا الا سببا واحدا لذلك: هو اتيــانها من (يهـوه) اله اليهـود « الذى أخرجهم من الذلة والاستعباد ») وهو يريد أن يطاع ، فمن أطاعه كوفىء ومن عصاه عوقب .

« أنا الرب الهكم » تلك هي الجملة التي تتردد عند كل أمر أو نهي في العهد القديم ، وهذا هو السبب الذي يبرر كل شيء:

ه خاطب الرب موسى قائلا : خاطب بنى اسرائيل وقل لهم كونوا قديسين . لأنى أنا الرب الهكم ، قدوس . ليحترم كل منكم أباه وأمه وليخفهما ، حافظوا على أيامسيتى . أنا الرب الهكم .لا تولوا وچوهكم شطر الاسسمام ، ولا تصنعوا آلهة تتخذونها من معادن تصهرونها . أنا الرب الهكم . لا تتحدثوا عن الاصم بما يكره .

ولا تضعوا امام الاعمى ما يرتطم به . بل خافوا الرب الهكم لانى انا الرب » .

والرب يريد أن يطاع ، وليتحقق له ذلك يعد ويتوعد ، فأما الوعد ،

« أنا الرب الهكم ، اذا سرتم حسب أوامرى ، اذا حافظتم على ما أطلب منكم ، وعملتم به ، فانى أنزل عليكم المطر المناسب لكل فصل فتنبت الأرض الحب ، وتشمر الأشجار فى خصوبة يانعة ، وتكادون تلرون ما حصدتم فى سنبله لان نضوج العنب يشغلكم فى قطفه .

ولا تكادون تفرغون من العمل فيه حتى يكون زمن زرع الأرض من جديد قد حان .

وتأكلون وتتمتعون بالشبع والرى .

وتقطنون آمنين في أوطانكم ويسود السلام - رحمة منى بكم - قطركم ،

بل اسير انا نفسى بينكم ، وأكون الهكم وتكونون شعبى » . وإما الوعيد:

« فاذا لم تطيعوني ولم تقوموا بكل ما أمركم به . . فهاكم موقفي منكم : اعاقبكم بالجدب وبالقيظ الذي تذبل منسه أعينكم والذي ينهككم .

سيكون من العبث أن تلقوا البسلار في الأرض لأن أعداءكم ستلتهمه .

وسأوجه اليكم بنظرتي الفاضبة .

سنضرعون أمام أعدائكم وستكونون رعية لن يبغضكم .

سألقى في قلوبكم الرعب فتهربون حتى حين لا يتبعكم أحد .

فاذا لم تطيعونى بعد كل هذا فانى أعاقبكم عقابا يزيد على سبعة أمثال ما تقدم . وذلك بما عصيتم .

سأسحق كبرياءكم ، وسأجعل السيماء من فوقكم كالنار ، والأرض من تحتكم كالنحاس ،

كل ما تقومون به من عمل سيكون عديم الجدوى فلا تنبت الارض الحب ولا تشمر الاشجار » • ثم يستمر النص ويتنابع الوعيد : الحيوانات الوحشية ، والطاعون ، والمجاعة ، والنفى ، ومختلف الكوارث ، وكل ما يرهب ويخيف .

أردنا أن نذكر نصوص العهد القديم ، بدون تغيير فيها ولا تبديل ، لنرى فى وضوح أن الآله يأمر كقائد حربى وكملك يجب أن يطاع لأنه الآله .

والطريقة الوحيدة لاكتساب عطفه ولا حثناب غضبه ليست الاالخضوع له .

. والعهد القديم يشمل الشريعة ، وليست الفضيلة الا فهمها وتطبيقها في كل حالة تعرض ، والتزامها بانتظام وخضوع .

واذا ما نظرنا الآن الى الانجيل فاننا نجد فرقا كبيرا . حقا انه لا يمكن أن يفصل المسيحى الانجيل عن العهد القديم ، فخير الادلة على الوهية المسيح توجد في الظاهرتين الاتبتين :

١ ــ تنبؤات ذكرت في المهد القديم .

٢ ـ وتحققت بوجود المسيح .

فاذا لم نعترف للمهد القديم بانه موحى به فان طبيعة المسيح الالهية تكون موطنا للشبك .

ومع ذلك فان تعاليم المسيح تخالف تعاليم موسى .

يقول عبسى فى انجيل القديس (متا): « لا تعتقدوا انى اتيت لأمحو الشريعة والأنبياء » . من المحتمل أنه لا يمحو . ولكن من المؤكد انه يغير . واذا مانظر الانسان فى الأخلاق الانجيلية فانه يرى لأول وهلة فكرة تسودها هى أن المهم للانسان انما هو سعادته ، ولكن « السعادة ليستفي هذا العالم » ، فليستالأرض الا منفى . أما مملكة الله فليست في عالمنا الأرضى بل هى فى عالم آخر .

الاهتمام بهذا العالم الآخر أذن هو اللي يجب أن يوجه سلوكنا وأعمالنا:

« لا تجمعوا النفائس حيث السوس والصدأ يتلفان كل شيء ، وحيث اللصوص ينقبون ويسرقون » •

لكن أجمعوا واكنزوا النفائس في السماء حيث السسوس
 والصدأ لا يتلفها ، وحيث اللصوص لا ينقبون ولا يسرقون » .

ماذا يجب اذن ا

يجبب عيسى : اغرسوا الفضائل التى تحتقرها كبرياء الانسان مثل بساطة القلب ، والتواضع ، والطهارة :

« سعداءهم السلج لأن مملكة السماء لهم ، سعداء هم المرضى لانهم سيواسون ، سعداء هم الحكماء لانهم سيرثون الملك ، سعداء من جاعوا وظمنوا الى العدل لانهم سيشبعون ، سعداء هم الرحماء لانهم سيرحمون ، سعداء هم اطهار القلوب لأنهم سيرون الله ، سعداء من عقبوا في سبيل العدل لأن مملكة السماء لهم » ، .

واذا كانت شريعة موسى تعزو الى الطقوس ، فى مظهـــرها الخارحى ، بعض القيم ، فان الانجيل يرى ان لا قيمة لها على الإطلاق الا أذا صدرت عن روح طاهرة :

« اذا حملت قربانك الى الهيكل ثم تذكرت أن فى نفس أخيك منك شيئا فاترك قربانك أمام الهيكل وعد لتصلح ما بينك وبين أخيك أولا ، وبعد ذلك عد الى الهيكل وقدم القربان » .

واذا كانت شريعة موسى تمدح « القصيماص بالمثل » فانه في الإنجيل غير مستساغ .

« سمعتم انه قيل : العين بالعين ، والسن بالسن ، ولكنى اقول :

لاتقابلوا من يسيئونكم بالمثل ، بل اذا ضربك احد على خدك الايمن فادر له خسدك الايسر ، واذا ادعى أحسد ملكية توبك فاتركه له » .

واذا كانت الشريعة الموسوية تحث على حب الاصدقاء وبغض الإعداء فان الانجيل يقول:

« ولكنى أقول لكم : أحبوا أعداءكم وباركوا من بلعنكم ، وأعملوا النبي لمن ببغضكم وصلوا لمن يسيئكم ويعذبكم » .

وهكذا نرى الأخلاق اليهودية يسود فيها ، فكرة « المدل الثاري » (١) -

أما إخلاق الاسجيل فتسود فيها فكرة الحب والاحسان والعفو: فحب الآخرين، وعدم مقابلة الشر بمثله، والتمسك بطهارة القلب، تلك هي الروح السائدة في الانجيل . ان طهارة القلب هي العماد .

⁽۱) أى أن يثأر للمعتدى عليه من المعتدى فيوقع به ما أوقعه هو به دون زيادة ، على قدر الإمكان ، صيانة للعدل ، وهذا أيضا هو روح التشريع الإسلامي مع الدعوة الى حسن الاقتضاء وأيثار العقر اختيارا وطواعية بلا أجبار ولا الحاح « وتصوصر الكتار، والسئة في ذلك لا تخفى على من يلتمسها «

انتقال التعاليم اليهودية - المسيحية الى الفرب

دخلت المذاهب الدينية والأخلاقية الناشئة عن أصل (يهودى _ مسيحى) الى العسالم (اليوناني - اللاتيني) عن طريق جد متواضع .

فقد حملها وأذاعها وعمل بها أولا طائفة من عوام الشرقيين الله الذين كانوا يقطنون ، منذ نشأة الامبراطورية الرومانية ، في اطراف المدن المهمة بها ، ولم يكن للخاصة نصيب في هذه الامور .

وقسد كان ىالامبراطورية أديان اخرى كدين (ميثرا) الذي لا يزال يدهشنا ما خلفه من آثار على شكل نصب .

لم سادت الاعتقادات اليهودية - المسيحية ، واندثر تالاعتقادات الأخرى ؟

لا يزال الجواب عن هيان السوال مدغم كثرة البحث والاستنتاج من الصعوبة بمكان ، ذلك ان اسباب تلك الظاهرة معقدة كل التعقيد (١) .

⁽۱) يمكن أن يعلل لهذا بان التدين الشعبى الوثنى لليونان واللاتين كان على صورة تجانى العقل مجافاة تامة ولا ينسجم الا مع عقليات بدائية ، ولقد كانت مقائد تلك الديانات الشعبية في أكثرها أساطير محضة ، واذا كانت قسد حازت مكانها من عقليات أمم سلفت وعصور أفلت شموسها خلال عدة قرون قبل الميلاد وبعض قرون يعده فانها بدون ما شك ما كانت تستطيع أن تساير التطور المقلى الطبيعي للانسانية ، ولذا لا يكون ثمة موضع للدهشة اذا كانت تعاليم المسيحية قد قهرتها بعد تضحيات جمة من مبشرى المسيحية وبعد أصرار منهم على بث عقائدهم رغم ما كان ينزل بهم من عنت وهذاب ، وكم كانت الانسسانية المحرومة من علم غطفة الإخاء الانساني العام اذ ذاك بحاجة ماسة الى مثل اللموة المسيحية التي بهرتها بتلك النشمة الرطبة الحنون ؛ نفعة الإخاء والمعبة والتسامح ، فلا عجب ؛ المن أن يسارع اليهسا أولئك المدين دخلوا فيها أفواجا ويستبدلونها بديانات لم

غير أنه من المؤكد أن الاعتقادات اليهودية - المسيحية أخذت في الانتشار باستمرار وتسربت شيئًا فشيئًا الى اثرياء الواطنين الذين لم يعودوا يعتقدون في آلهة أسلافهم ، ولم يعودوا يؤمنون بقدرة القرابين .

وكان ـ من غير ما شك ـ فيما يلاقيه المسيحيون من تعذيب وموقف الشهداء المطمئن من ذلك ، بل وغضب رجال الشرطة ، نوع من الاعلان والدعاية للافكار الجديدة بدل أن يقضى عليها . وأخيرا فرضت تلك الاعتقادات نفسها على الخاصة المثقفة .

استمداد المسيحية من الفلسفة:

وحيننًا حدثت ظاهرة ليست في الواقع غريبة ، غير انهسا رائعة : كان المثقفون في الامبراطورية الرومانية على علم بآراء شيشرون ، وبما للفلاسغة من مذاهب ، كانوا على علم بأفلاطون وارسطو وابيقور والرواقيين ، فلما قدمت لهم الاخلاق الجديدة الوحاة من اله التوراة والانجيل كمجموعة من الاعتقادات لا تحمل اى دليل عقلى راحوا يسائلون انفسيهم : اليست هذه الاعتقادات _ في جوهرها على الاقل _ تتفق مع بعض ما لفلاسغة اليسونان وروما من مذاهب مبرهنة مدعمة أ

يعلن المهد القديم وجود اله واحد قوى خلق العالم ولايزال بحيطه بالالتفات .

الا يوجد عند افلاطون وعند الرواقيين براهين تنحو نحو أثبات الله موصوف بما تقدم من صفات ؟

حقيقة أن اله أفلاطون واله الرواقيين لا يماثلون تمام المماثلة الهودية ... المسيحية .

غير أن الأدلة والبراهين التي استخدمت لأثبات وجوده وحقيقته من الممكن أن تستخدم من جديد ، ولعل لها معنى لم يقصسده المحتجون بها . فلم لا تؤخذ فتهذب وتعدل وتكمل وتستخدم لفاية دنية محضة ؟

يدعو الانجبل من اتبعوه إلى التفكير في حياة أخرى وأن يجمعوا التروة التي لا تفني والتي يستمتعون بها بعد أن يفسارقوا هذا العالم ، فهو يؤكد بذلك خلود الروح والجسم .

الم يحاول افلاطون ان يبرهن على هذا الخلود في كتابه فيدون؟ الله يستعمل شيشرون بلاغته في البرهنة عليه ؟

هذه المذاهب اختلطت _ بدون شك _ فيما نحن بصدده ، بالفيشاغورية . على اننا اذا أهملنا بعض مافيها فقد يمكن _ لتأكيد وتقوية الايمان الناشيء _ استعارة بعض أدلة عباقرة الفلاسفة الوثنيين فيمايتعلق بالخلود ؟

يصور العهد القديم ، ويصور الانجيل الها يأمر الانسان بالسير على نمط خاص ، اليس عند أفلاطون وتلامدته أراء تلقى بعض الضوء على ما تأمر به تلك الكتب القدسة ؟ يشرح أفلاطون فى كتابه (طيماوس) كيفية تكون العالم فيذكر أن الله كلف بذلك العقل الفعال وكان هذا العقل بعمل على طريقة من يصنع التماثيل ، وبما أن من يصنع التماثيل يكون عنده أصل يعمل على نسقه ومادة يصوغها فقد كان لدى العقل الفعال المثل المخالدة لكل المكنات ، وتحت يده مادة يتصرف فيها فيجعل منها مشخصات تشبه الأنواع الخالدة التى يتمالها ، وقائده فى كل ذلك هو المثال الأعلى أو مثال الخير .

تلك هى فلسفة أفلاطون فيما يتعلق بتكوين العالم . ما علينا لو غيرنا قليلا فى الالفاظ ؟ الا يمكننا بتلك الطريقة أن نلقى ضسوءا على فكرة العهدين القديم والجديد فيما يتعلق بهذا الخالق للاشياء الذى خلق الانسان أيضا ليعمل الخير ويتطهر ؟

نشأ هذا الاتجاه العام منذ القرن الأول المبلادي .

وظهر في قوة عند الآباء اليونانيين والآباء اللاتينيين ، ورغم ما كان بينهما من فروق بسيطة فان الفاية التي كانت تقسودهما واحدة . انه لا جدال ولا مشاحة في الايمان لأن الوحى معصرم ، وليس في العهدين القديم والمجديد كلمة واحدة ليست حقا ، وكل فاسفة لا تاتقي مع احدهما فهي خطأ محض ، لانها تتعارض مع ما انزله الله ،

ولكن ايستلزم هذا العدول عن كل فاسفة لا كلا . فالإيمان في حاجة دائما ألى الفهم وفي حاجة الى الادلة العقاية التى تبرهن عليه وتجعله اكثر خصوبة . فلم الابتعاد اذن عن كل فلسفة لا ولم العدول عن براهين اذا هذبت وحورت اقنعت الوثنيين والملاحدة لا لا شك أن العقل واحد . وأن الاعتقادات التى ذكرتها الكتب المقدسة هى نفس الآراء التى تفرضها علينا الأدلة والبراهين العقلية البينة . غير أن هذا العقل نفسه لاشك أنه محدود . ولاشك أن بعض الحقائق فوق العقل : مثل الحقائق التى تتضمنها « المساتي » الا أنه مما لارب فيه أن الايمان لا يناقض العقل . هناك أذن جانب لانفهمه ولكنا علم أنه حق لانه منزل ونعلم أنه لا يدخسل في دائرة اللامعقول ، وإذا نم ندركه فما ذلك الا لقصور في عقلنا .

ذلك هو التيار الذى نشأ منذ أن بدأت الفلسفة المسيحية . واستمر خلال العصور المتطاولة ولا يزال الى اليوم عند المسيحيين الخلص .

أما ما اقامه العقل على أساس الأخلاق اليهودية - المسيحية من ملاهب وآراء حاكى فيها الفلسفة اللاتينية أو استمارها منها فقد كان خصبا مزهرا في عدة فترات .

واولى هذه الفترات هى الخمسسة القرون الاولى فى تاريخ المسيحية ، حيث ظهر الانتاج اليونانى للقديس (كليمان) الاسكندرى و (أوريجين) و (أتناز) والقديس (جريجوار دى نازينز) والقديس

(جریجوار دی نیس) ، وحیث ظهر الانتاج اللاتینی لجوستین ، وترتولیی ، وارنوبا ، ولکتانس ، والقدیس امبرواز ، والقدیس جیروم ، والقدیس اوغسطین ، وبویس ، وکیودور .

اما الفترة الثانية فقد كانت بعد الخعول الذى نشساً بسبب الغو البربرى ، أى فيما بين القرن التاسع والقرن الثانى عشر ، حيث الجدال حول وجود الكليات أو المثل الأفلاطونية فى الخارج ، وحيث تعسارض من يقولون بذلك مثل جان اسكت اربجين ، والقديس انسلم ، وجيوم دى شميو ، مع من يقولون أن هى الا أسماء سميتموها مثل روسلين ، ومع من يتوسسطون فيقولون بوجودها فى الذهن فقط مثل (ابيلارد) الذى كان زعيمهم فى ذلك.

واما الفترة الثالثة فقد كانت في القرن الثالث عشر حينما أخلا الفربيون في الاطلاع على الشروح العربية لفلسفة أرسطو وعلى الخصوص شروح ابن رشد ، وكانت تلك الفترة فترة عظيمةانشان حيث تكونت فيها مدارس (البير) الكبير ، والقسديس توماس اكويني ، والقديس بون أفنتور ، ودن سكوت ، وأخيرا مدرسة بيوم دوكام ، كانت فترة صراع ، وتدقيق وغضب ، وانقسامات دينية ، وضعط مختلف ألوانه ، فلم يغير كل ذلك من الفكرة الاساسية التي استمر تيارها خلال العصور .

استمر العهد القديم والعهد الجديد ، اذن ، القياس للحقيقة الإخلاقية ، أما ماعداهما من فلسفة تؤيدهما فليس الا أبهة من السهل التخلى عنها غير أنها مفيدة في اقناع اللحدين وضعاف الايمان.

هده الفلسفة التى تؤيدهما ليست مجهولة المصدر . بل اخلت عناصرها الأولى من افلاطون ، والرواقيين ، والافلاطونية المديئة . وكلمت فيما بعد بفلسفة ارسطو ، رغم انها تكاد تكون على طرفى نقيض مع المسيحية . ولذلك اقتضت عملا مجهدا منهكا مؤلما حتى ذللت فأمكن التوفيق الذى قام به القديس توماس اكوينى واتباعه ،

فصهروا كل ذلك فكونوا منه مذهبا واحدا يرجع الفضل في توضيع اصالته الى المؤرخ المعاصر الاستاذ جيلسن .

ماذا انتج هذا المجهود الهائل فيما يتعلق بالاخلاق المسيحية لكى يستند اساسها الى العقل ؟ لقد بدا أولا فى البرهنة على وجود الله ، واستعمل فى ذلك البرهان الذى يلجأ اليه الكثيرون والذى قال به شيشرون فى بعض مؤلف و المسالة ، وقال به غيره من الفلاسفة حينما أرادوا 'ثبات اله كله عناية وكله قوة وكله رحمة ، واعنى به البرهان بطريق العالم ،

العالم موجود فله اذا علة أوجدته .

هذه العلة لابد أن تكون قوة قادرة على صنعه ولا يمكن ان تكون كذلك الا اذا كانت الها .

ثم أن العالم مادة والمادة لا تتحرك بنفسها فلابد أذن من وجود كائن يبعث في العالم الحركة .

وفى العالم نظام بديع يسود سير الكواكب والنجوم . فهل يفسر بشيء آخر غير كائن ذكى قادر على صنعه والاحتفاظ به ؟

وهذه الحيوانات الم تخلق اعينها للرؤية ، وآذانها للسماع ، وأرجلها للسير ، وأجنحتها لتطير بها ؟ أمن المكن تعليل ذلك بدون أن نلجأ الى صانع حكيم خلق كل كائن لحياة خاصة وجهزه من اجل ذلك ما بأعضاء وغرائز ضرورية لحياته ولاستمرار نوعه ؟

اعتمدت المسيحية كل هذه الادلة وابتدعت غيرها ، وذلك كالاستدلال على وجود الله بالمكن أالمكن جوهر ، انه فكرة عن نوع من الاشياء يجوز حدوثه ، ولكن الفكرة لاتوجد من نفسسها ولا توجد قط الافى ذهن كائن يحملها ويفكر فيها ، ولما كان عندنا ما تحقق وجوده فقد ثبت وجود المكن ، والبتة توجد جواهر مادام

هنسائه وجودات ، وكذلك يوجد الكائن الذى يفكر فى المكنان والجواهر . كل ممكن أبدى الوجود ، فيجب أن يتصف ذلك الكائن يوجود أبدى .

هكذا الدليل التجريدى الذى وضعه القديس أنسلم وأخل به ديكارت بعد حين ٠

الله وحده الكمال المطلق . الكمال المطلق مجموع الكمالان الممكنة التصور . الوجود كمال . فكيف يمكن اذن الا يتعلق بذات الله ؟ وأن (الكلى الكمال) لن يمكن أن يكون ألا (الموجود السكلى الكمال) .

زاك قواعد اساسية المنطق حولها من ناحية ، وبلاغة الوعظ من ناحية أخرى (١) . وكم من أجيال ذات أفكار عالية قد اعتبرتها قواعد عقلية .

وانه ليس وجود الله فقط هو كل ما ادعى برهنته بهذه الطريقة بل كذلك ادعى في البرهان على خاود الروح .

وانه أن غير المستطاع ، في الحقيقة ، أن يعاد ذكر جميع الحجج التى صاغها افلاطور في كتابه (فيدون) وأن بعضها لذات طابع سو فسطائي صريح ، لكن على الاقل يمكن أن يعاد ويسمستكمل بعضها (٢) .

⁽۱) يعنى أن رجال المسيحية كانوا يحاولون بشتى الوسائل أذ يصلوا الى غرضهم من تبريردعاواهم الدينية تدفعهم الحماسة الى ابتكار شتى الوسائل ومغتلف الاساليب من بلاغة فى الوعظ وتفنن فى الصياغات المنطقية ، ومع كل هاتيك الجهود فإن الفلاسفة المقليين لم يبهرهم ذلك الطلاء الماون بشتى الألوان، ولا منعهم من المضى فى نقدهم المدمر حتى أن تلك القواعد طالما حسبتها الاجيسال قواعد عقلية حقيقية .

 ⁽٢) أي من المكن في نظر رجال المسيحية استمداد بعض أدنة افلاطون في
 هذا المرضوع مع بعض نعديل في أسلوبها يكسبها قوة ٠

ولقد وضعها افلاطون هكذا : الجسم يمكن أن يفنى دون أن تفنى الروح ، وأن بينها وبينه ، في الحقيقة ، لتمايز بعيد المدى ، هي متحدة به ، ولكنها ليست ناتجة عنه ، وأنها ليست بالنسسبة اليه كانسجام اللحن بالنسسبة الى المزهر ، لن يقال نقط أن من المكن أن توجد الروح بعد انحلال البدن ، بل أنه لواجب أن تحقق الروح ذلك الوجود ،

اذا كان البدن يفنى فذاك لأنه يمكن ان ينحل ، واذا كان يمكن ان ينحل فذاك لأنه مركب فيه أجزاء ، أما الروح فهى اصلا من عالم البسائط ، أنها ليست ذات أجزاء ، كيف يمكن ، أذن ، أن تتفرق ؟ أن روحا لا يمكن ان تخلق الا من العدم ، أنها لا يمكن ان تختفى الا أذا دخلت في العدم ، وادخالها في العدم حينئد محال ، وأن الله ، في رحمته ، ما كان ليريد ذلك ، ولذا يشعر الانسان شعورا عميقا أنه مخلوق للخلود ، أليس ينال نصيبه من الخلود بمعارفه العقلية ؟ إلا تشعر أنه مكلف بأن يسمى أبدا لتكميل نفسه (١) ؟

ومن القرر ، علاوة على ذلك ، أن الانسان حر الارادة ، انه بشعر فى نفسه بتجربة مباشرة ، بالقدرة على أن بثبت أو ينفى شيئًا من الاشياء ، وأن يعمله أو لا يعمله .

وان هذه القدرة ؛ في رأى المسيحية ؛ لذات أهمية رئيسية : بدون تلك القدرة لن يحكم بأهلية ولا بعدمها .

كما انه لن يستطاع الكلام في بيان الخطيئة الأصلية ، ولا الكلام على ظهور الشر في العالم كعقوبة راصدة عليها .

⁽۱) تلك هي براهين الملاطون التي ارضت وجال الكنيسة ، لم ير فيها الفلاسفة مقنما للمقل لان أكثر دهاواها لم يقم عليها برهان عقلي حاسم ، فهو ، مثلا ، لم بدال على ضرورة عدم فناء الروح كما يفتى الجسم ، ولا على كوفها في ناتجة عنه مع أنها متحدة به وهكذا ،

بدون تلك القدرة كيف يمكن أن يطمأن ألى العدل في عقاب الإنسان على جرائمه وثوابه على حسناته ؟

وانه لؤكد ان المطابقة بين قدرة العبد النافذة وسابق علمه تعالى الازلى يستلزم شيئا من التكلف ، وكذا الترفيق بين جبروته ورحمنه اللانهائية ، بيد أن رجال الدين يقررون أن مصير ذلك كله الى التوفيق فى كل دعوى تمسك جيدا بالعصى من الطرفين (۱) ، كلنا يحس من نفسه بحرية فاعلة ، والعقيدة والعقل يؤكدان وجود الله . فاذا ما بقى شيء من الغموض حول الطريقة التي ينسجهان بها ، فان هاتين الحقيقتين أرفع من أن ينالهما ارتياب (۲) .

وها هو ذا العمل المتوج لكل هذه الفلسفة ، أنه نفس الفكرة التى ندعى الى اعتقادها في الله : أن طيماوس ، كما قلنا سابقا ، يقدم لنا العقل الفعال مسويا العالم على ضوء المثل الخالدة من المادة التى لم تصور بعد ، وأن هذه الاسطورة لنابية عن الدوق ، أنها

⁽۱) أى تؤمن بالثىء وتقضيه ، فتؤمن بجريتنا أولا ، ثم تقرر أنه لا تنافي بين اللك وبين وجود ألله الذى يستنبع أن مرد كل عمل وكل شيء أليه ، والحق اللي لا مرية فيه أن محاولة اقتساع الفلاسفة المقليين ، في هذا الموضوع ، على هذه السورة لا يعد أمره ممكنا ، وإذن فلا يد إذا ما حاولنا اقتاعهم من طريق المقال أن نقول به (الاقدار) أى ابتاء أله تمالى الميد قدرة على الفعل وعلى النول فتتبت له بدلك الحرية التى هى منساط التكليف ، وأن يكون في هذا ما يساق تدرته تمالى وهى القدرة والواهبة القدر ، والتى تستطيع أن تسلب في كل حين كما تستطيع أن تسلب في كل حين كما تستطيع أن تسلب في كل حين

[·] القــاه في اليم مكترفا وقال له. الله اباك أن تبتل بالســاه

وكذلك مسألة تعلق علمه تعالى الآزلى ، على الوجه اللى قررناه ، لا تسلل أن يكون للانسان ارادة مخلوقة له تعالى ، وان يكون علمه الازلى متعلقا بما يصدر منها من سعادة العبد أو شقاوته جزاما وفاقا ،

⁽٢) لقد كان برهان الكنيسسة بهذه الطريقة مدعاة لتلك السخرية اللائمة

مع ذلك تعطى عنه صورة أولية من الحقيقة . فلنجردها عما فيها من غلو مادى لكى ندرك ، مع طبيعته تعسالم الحقيقية ، المفتساح الحقيقى لهذا الكون ومفتساح الاخلاق . انه تعسسالى يملك علما وارادة ، وأن علمه تعالى يكشف له أبدا :

١ ـ المكنات ، ونعنى بهذا نوعين من الأشياء :

احدهما ، انواع المكنات ، الجواهر التي كان افلاطون يسميها المنالدة للاشياء (١) .

ثم تلك الجماعات من افراد المكنات التي تؤلف كثيرا من العوالم المتحققة العالم الحس ، والتي يمكن تحقيقها ، وان منها لما يجل عن الحصر .

٢ _ الحقائق الأبدية ، وهي ايضا تتجلى في نوعين :

فمنها قواعد نظرية كما في هذا المثال (الكميتان اللتان تساوئ كل منهما كمية ثالثة من نوعهما تكونان متساويتين) (٢) . ومنهسا

⁽۱) منا تتورط الفلسغة السبحية في مازق خطير الا تقلد انداطون في القول بهده النظرية التي لم يقم عليها أي دليل عقلي مقنع ، يل التي قام الدليل على بهده النظرية التي لم يقم عليها أي دليل عقلي مقنع ، يل التي قام الدليل على بهدانها من صنبع أرصطو نفسه ، فليصت بهدا صالحة حتى لجرد القولبوجودها نفسلا عن صلاحيتها الان تكون متعلق علم الله بأنها موجودة ، أو بعيارة أخرى الان تكون دكتا من أدكان علمه تعالى كما تدعى الفلسفة المسيحية وهي المكنسات الجواهر ، وافرادها ، والحقائق الابدية بنوعيها النظري والمملى ، ومكدا يقود حب الظهور الفلسفي الى حشر نظرية المثل الافلاطونية الخياليسة لكي تكون قاعدة من قراعد المتقدات الدينية بعد ما أصبحت في عالم الفلسفة اسسسطورة من الاساطير ، ولو أن المدعى كان قاصرا على الحقائق الكلية للممكنات والحقائق الجزئية لافرادها لكان أوفق ،

⁽٢) ونحو (زوايا المثلث المتساوى الإضلاع تكون متسساوية) ومكذا جميع النظريات الرياضية التي أصبحت من الضروريات المقلية .

قواعد عملية كما في هذا المثال « لا تعامل أحدا بما لا تحب ان تعامل به (۱) » كل ذلك ، يعلمه الله أبدا ، بعلم لدنى ليس علمنا النظرى بالنسبة اليه أكثر من صورة هزلية باهتة .

اما ارادته تعالى فوجهتها الخير المطلق ، وليس هذا الخير شيئا آخر غير الله (٢) ، وانه تعالى ليحب ذاته فوق كل كائن (٢) ، ومن أجل ذلك يكمل كل ما يعمل ،

يجب أن نميز بين زمنين في فعله تعالى الارادى:
في الأول تكون الارادة مهيئة . هي تتجه نحو الخير الأعلى .
وفي الثاني تكون الارادة منفذة .

والله سبحانه لايمكن أن يخلق الخير الطلق لأن ذلك سيكون معناه أن يبدأ من جديد خلق نفسه ، وحينتُذ هو ، سبحانه ، وحقق

⁽۱) تمثيل غير موفق ولا يصلح للتقعيد فان من خواص القواعد ان لا تخرق ولا تختلف نتائجها عند التطبيق ٤ أما في هذا المثال فأدنى تأمل يظهر ما فيه من عدم الاضطراد ان في منطوقه وان في مفهومه ، ألا يحدث أحيانا أن تكون طبيعة ألمره تكره بعض أطايب المآكول والمشروب ثم يكون من المتعين عليه أدبيا أن يقدمها أحيانا لفيفه وخصوصا في الولائم العامة ١ أن الإذواق تكاد تختلف بعدد اختلاف الاشخاص وبالتالي يكون ما يعجب هذا غير مستساع في نظر صواه وبالمكس وهنا تحتاج الماملة إلى خبرة ودواية شخصية وبصر بالظروف والمناسبات ، أما أن يقيس المرء جميع الناس بقياس شخصية فأمر يدعو الى الخلل في أدب السلوك ، واذن لا يصدق هذا المسال الا يوجه جزئي ، وهو أن تكون الاهواء والطبائع بين المنعاملين متفقة ، وأن يكون الامر المحبوب لا تأباه الاخلاق ولا يحرمه الشرع ،

⁽٢) هذا يمينه نظرية افلاطون فان مثال الخير عنده يساوى الله .

⁽٣) أى وأسا كانت ذاته ليس شيئا آخر سوى هذا الخير فانه يحبها حبا فوق كل ثىء ؛ ولما كان حبه لها حبا للخير كانت ارادته تقتضى دائما تكميل كل ما يعمل لان الكمال خير .

. كل ما هو اكثر اتجاها الى الخير الطلق ، نمنى بدلك تحقيقه الكون على احسن ما يمكن ،

وانه ، بالضبط ، لما كان الله سبحانه يريد المخير كما يريده ، كان كل ما في العالم على وفق مراده ، ولقد خلق سبحانه كل شيء ميسرا لغاية مقدورة له (١) ، وهذا الحظ المقدور محتم في كل خلقية : اعطى الطائر جناحان ، وما ذاك الا لان الله خلقه ليطي ، ومنحت العنكبوت، قدرة نسج بيتها وما ذاك الا لأن الله قدر الها ان تعيش على تصيد اللاباب .

اما الانسان فقد منح عقلا نظريا . وما ذاك الا لأن الله اراد اعداده لادراك الكون والايمان بمبدعه .

وللانسان أيضا شعور أخلاقي ، وما ذاك الا لأن الله أراد منه ان يعرف كيف يجب أن يسير في حياته ، لكي يسبر في الحقيقة كما يجب .

اى مذهب هذا ؟ انه ناشىء ، على التحقيق ، من الميتافيزيقا الافلاطونية ، ولكنها افلاطونية معدلة ، منقاة من عناصر الوثنية ، موافقا بينها ربين الغاية المطلوبة التي يسرونها في انفسهم : وهي تجهيز الأخلاق اليهودية سالسيحية بما ينقصها من الحجج الضرورية لكى يمكن ، بمساعدة أدلة ذات ظاهر عقلى ، اقناع النفوس بضرورة الخضوع لقواعدها .

وفى الحقيقة ، اذا كان الله قد منحنا ضميرا أخلاقيا لنشعر به باطنيا بما هو الخير والشر والعدل والظلم ، كما منح الخطاف جناحيه ، واذا كانسبحانه بنعمة سابقة قد أراد فوق ذلك أن يجىء على هذه الارض ليوحى بواسطة موسى وعيسى ، ما يجب علينا في

⁽۱) أي وهذا دليل على أن العالم بجميع ما نيه خير لأنه كان مرادا له اللي اوادته خير ولا تريد الا خيرا .

سيرتنا ، فأى شك بعد ذلك يبقى فى طريق انجاه كل انسان الى ان يطبع حياته بما يجب (١) ؟

والآن عندنا ما نقنع به ، بازاء هذه النقطة ، اكثر الماحكين جدلا . وستكون العناية الأولى للواعظ المسيحى أن يلجأ الى العقيدة، وسوف يقول لمريديه : خذوا انفسكم بكذا من السلوك ، ان ذلك هو الاحسن ، لأن الكتاب القدس يؤكده والكتاب المقدس تنزيل بن عند الله . ولن يكتفى بذلك ، انه سيقصد الى عقول سامعيه . وسيبذل قصارى جهده في اقباع عقولهم ، لو أنه يماك مبادى الفلسفة المسيحية فلا شيء سيكون أسهل عليه من ذلك ،

ان الافهام والطبائع ليست بدرجة واحدة من العلو . ان منها المفارق ، ومنها المتوسط ، والضعيف .

ان المادىء الدينية تفضى ، لحسن الحظ ، الى اقناع هؤلاء وأولئك ، ان العقل ليشعر ، فى الحقيقة بأنه يجب أن يخضع له ، عن تعظيم له ، وعن محبته ، وعن خوف من غضمه : ثلاثة أوالر معدة لأن نحرك ، وسوف يكون لها صداها ، بعضه فرر فى بعض النفوس ، السفى بصلح لنفوس اخرى ،

انه لواجب أن يقدم التعظيم الله ، وأن تطاع ردادته ذاك هو ما تستشعره النفوس الرزيئة المعتدلة ، الله ! اليسر أبا الطبيعة وأبانا على الخصوص ؟ اليس حكيما بلا نهاية ، وبصيرا اللا نهاية ، وعادلا في أوامره ؟ (٢) .

⁽١) تلك هي دعوى فلاسفة المسسيحية تمضى في سبيلها على أمل أن تجه طريقها الى العقول فلا يستعمى عليها غرض .

⁽٢) هسلا الفريق وما بعده من الفريين الآتيين لا يكاد بخلو منهم دين من الاديان ، إذ من الواضح أن الدواقع الدينية لا تتحد في نفوسي جميع الناس على السواء ، أذ منهم المدرك لجلال الله وما يجب له من الطاحة وجويا لا تشوبه به

يجب أن نحب ألله وأن نفنى في أوامره ، ذلك هو مالا تخلو من الشعور به النفوس المرهفة الحس ، اليس الحنان المنال المنال المنال المحب المنال المنال المحب المنال المنال

يجب ان نخشى الله ، وأن نرهب نقمته ، وأن نسترضيه . هاك ماتحسه أيضا أدنى النفوس وأصغرها . تلك النفوس التى لايرهف حسما سوى تجاوب الاصداء الانائية في أشد الطبائع حدرا . التمرد على الله ! أن ذلك معناه أن يتعرض الانسان لنقمته الخالدة . طاعته ! أن معنى ذلك أن يربح الانسان لنفسه سعادة لا تنتهى أبد الآبدين .

تلك مباحث آية في الاعجاب نجد فلاسفة المسيحية ووعاظها قد استخدموها طيلة عدد من القرون ، ولا يزالون على ذلك حتى اليسوم •

وان إولئك المقرظين لا يختلف بعضهم عن بعض الا بأنهم يخاطبون اما شعبا جد مفكر ، أو جد حساس ، أو جد دهمائى ، ومن هنا يتخل بعضهم لهجة تعظيم وتقديس مؤثرة ، وآخرون في لهجتهم بجدبة الحب ، وسواهم يعمد الى التنزل الى لهجة الحدر ، ولكن

شائبة ، ومنهم الرفاق الطباع المالون الى الانجداب العاطفى والفناء فى الحبوب ، كما ان منهم فريقا أقرى دوافعهم تنحصر فى طلب الثواب أو المتوف من العذاب، للك هى خليقة النسساس وجبلتهم فى كل زمان ومكان ولكن الفلاسفة المقليين بسخرون من هذه الظواهر ومن أساليب الوعظ المختلفة التى أعدها لهم فلاسفة السيحية ، كل بما يناسبه ، والحق أن رجل الدين فى كل زمان ومكان لا يجسد متدوحة عن عدا المسلك بازاء تلك الطبائع ، أذ أو سلك معها على ما يعجب أولئك الفلاسفة من مخاطبة العقل وحده لاستعمى الإصلاح وانشر الفسساد أضعافا مضاعفة ،

نواحى حجتهم لا يعارض بعضها بعضا ، انها ، تنتبسجم ، ويكمل بعضها بعضا ، وتتمازج ، وانه ليس فقط تلك البرهنة المتعارفة هى كل ما تؤدى اليه الأخلاق الدينية اليهودية ـ المسيحية ، بل انها لتعطى فوق كل ذاك قاعدة اخرى ، للحصول ـ فى كل حالة ـ على المبادىء الضرورية للسير ، بهذا التقديس ، وهذا العصب ، وهذا الدفر ، يجب ان تتوجه الارادة الى ارضاء الله ، ولكن ما الذى نعمل لكى صل الى رضاه ؟ ان الله قد تجلى على الناس ظاهريا في شخص المسيح عليه السلام ،

وانه ليتجلى باطنيا على كل فرد فى ضميره الأخلاقى ، وما نرى المقام بحاجة الى توضيح اكثر ، لكى نسير سيرة حسنة بجب فى كل حال ، ان نتخذ المسيح عليه السسلام مثالا بحتلى ، بجب ان نطبق ساوكنا على سيرته .

هاك المبدا . ومن ورائه المفسرون يظهرون اكثر او اقل شدة اكثر أو اقل تفلسفا . (أن يتخل المسيح قدوة) هذا المن يحتم خطة حاسمة في نظر بعضهم ، خطة تجعل من الانسسان ناسكا وراهبا .

ولنقرأ هذا السغر الطريف (محاكاة المسيح) .

انه مسفر من اكبر اسسفار التبتل المسيحى ، ولنطاب بين صحائفه مظاهر الحياة المسيحية بمعناها الصحيح ، وأن ما نجده فيها لمبر عن الحال بأبلغ عبارة :

احتقار أساسي لكل علم ، وحتى ليشمل ذلك علم الالهيات ،

احتقار اصيل لكل مانسميه خيرات هذا العالم : الثراء ، والشرف ، والمركز الاجتماعي ، حتى المركز الوسط .

وانه لحتم أن نستشعردائما التواضع ، والندم .

وأن نمارس عمليا ، على الدوام ، التضحية وكل مظهر ثمليها الرحمة .

وان نشنغل اشتغالا دائما وقاهرا بالصلاة .

وان نجمع حواسنا في صمت وذهول تام وتامل ديني ينسى المرء فيه كيانه .

يجب أن نقتل فينا كل ميل دنيوى. يجب أن يموت عالم الرغبة، يجب أن نبدأ ، من هذا العالم الزائل ، ماسوف يكون لنا الوجود الأبدى .

عظمة وعلاء ! ولكن قضاء قاس على الانسانية . وان التطبيق الكامل لمثل تلك المبادىء ليمكن ان يملا الأرض بأديرة فيها الرجال من جهة ، والنساء ، من جهة أخرى ، ينتظرون في طهارة وتأمل " الزوال النهائي للنوع الانساني .

ولكن أسفار الأخلاق المسيحية العادية أقل تنسكا وأقل طلبة للتكاليف . يمكن أن يقتدى بالمسيح دون التوارى خلف أسسوان الاديرة . وألكتب المقدسة تحوى قواعد أخلاقية شرعها الله نفسه ، وضائرة تشعرنا من ناحية أخرى ، بكل ما لها من جلاء . فلنتخذها كقواعد عملية من فوق كل شك وارتياب ، ولنضرب مشلا بتلك العبارات المأثورة (لا تعاملوا الناس بمالا تحبون أن يعاملوكم به . احب للناس ما تحب لنفسك ، ليحب بعضكم بعضا) ومثل هذه البادىء التي تضعها الكنيسة الكاثوليكية تحت اسم (وصايا الله) . وأن الانسان لسوف يكون مسيحيا ما دام حيا في هذا العالم ، لو أنه يعتمد في كل مقاصده ، على تلك القواعد الجوهرية للسلوك ، ومبوف يعتمد في كل مقاصده ، على تلك القواعد الجوهرية للسلوك ، ومبوف يعتمد في كل مقاصده ، على تلك القواعد الجوهرية للسلوك ، ومبوف يعتمد في كل مقاصده ، على تلك القواعد الجوهرية للسلوك ، ومبوف يعتمد في كل مقاصده ، على تلك القواعد الجوهرية للسلوك ، ومبوف يعتمد في كل مقاصده ، على تلك المتعنا القبول احكامه ، والقبولها الحياة الدينية فانها للجميع بلا استثناء .

فلاسفة المسيحية الحقيقيون

وبجانب الوعاظ الأخلاقيين العاديين يوجد ، من جهة أخرى العادسفة الحقيقيون ، وهؤلاء لا يقولون بغير ما يقول اولئك الوعاظ انفسهم ، ولكنهم ينقبون عن اعمق المعانى للوعظ المسيحى ، ولنقرا مثلا (مبحث الأخلاق) تاليف مالبرانش ، أنه يلخص ويحسد فيه خلاصة المذهب العقلى المسيحى : أن علم الله يدرك ، باذلية سابدية تامة ، أعداد الأشياء وأشكالها ومعانيها الكلية ، أنه يدرك علاقاتها ، أنه يعلمها في صورة حقائق نظرية خالدة لاتبديل لها ولا تحويل ، ولكنه يعلم أيضا مافوق ذلك ، أنه يوجد بين الحقائق التى يعلمها، نسب في الكمال، بعضها نازل وبعضها سنيف ، وأن أنه لا يكن يعلمها، نسب في الكمال، بعضها نازل وبعضها سنيف ، وأن أنه لا يكن أن برى أو يخلق الكرة مكعبا ولا المثلث دائرة ، أنه لا يمكن أن برى أو يخلق نسبة تجعل الحجر أرقى من النبات ، ولا النبات أدقى من العيوان ، ولا العيوان أرقى من النسان ، وهناك حقائق خالدة نظرية (١) . كما توجد حقائق خالدة عملية ، والأولى تسمى قواعد العقل النظرى ، أما الأخرى فتسمى حقائق النظام الادبى ،

واذن فالله يريد النظام الادبى بكل ما لداته تعالى من قوة . لان النظام هو العدالة . والطريق الوحيد لارضائه تعالى هو أن نتابعه بأن نريد النظام كما يريده هو نفسه ، فيجب ان نعسامل الحجر كحجر ، والبهيمة كبهيمة ، والانسان كانسان ، أن الذي يعنى بحصائه أكثر من خادمه لخارج عن النظام عامل على غضب الله .

⁽۱) المقالق النظرية كنظريات الملوم . أما الحقائق المملية فالراد بهسة ما يختص بالسلوك الانساني (الاخلاق) *

وكذلك من يفضل عالما ، أو بحاثة في التاريخ ، أو كاتبا نابها ، على مبشر تقى رقيق الحال .

ان الذى يستطيع ارضاء الله هو ، وحده ، الذى يعرف كيف ينظم ، بغضل عنسايته بالنظام واحترامه وحبه ومراعاته . لانه يعيش حسب روح التوراة والانجيل وكنيسة الاله الذى هو عقل محفى . انه يعيش حسب العقل .

وانه لجد مؤكد ان المتبتل الخالص ، والمؤمن السساذج ، والمسيحى العقلى الفيلسوف يختلف بعضهم عن بعض اختسلافا ظاهرا .

ومع ذلك تبقى فكرتهم الأولى واحدة : الى الوحى اليهودى ــ السبحى ، والى هذا الوحى الداخلى الذى يسمى الضمير يجب ان تطلب المبادىء التى يعتمد عليها فى السلوك .

انها تفهم بوساطة هذا الانسجام العجيب للتقليد المسسيحى الله عليه حياة المسيح في مجالي مجده ، وهذا الالهام المساشر للحقيقة الأخلاقية ذات الشعور الواضح في القلب ، واذن فهذه النتائج الأولى ، اذا ما استخلصت تماما ، فلا شيء أخف على القلب من تطبيقها عمليا ، انه ليكفى أن يعرف المرء كيف يفكر بطريق الاستنتاج المنطقى ، ان ظروف الحياة العادية لاصعوبة فيها ، وان مأثور الدين والضمير لمتفقان على هذه القاعدة الأولية (لا تعامل الناس بها لا تحب ان يعاملوك به) .

واليك الآن اسئلة تترتب على ذلك ، أيمكننى أن اسرق ؟ أيمكننى أن اشتم \$ المكننى أن اشتم \$ الجواب ان اشتم \$ البحواب حاضر ، انت أن تريد أن يسرقك أحد ، ولا أن يشتمك ، ولا أن يخدعك ، ولا أن يجرحك ، فلا تسرق أذن ولا تشتم ، ولا تخدع ، ولا نجرح غيرك ،

الاخلاق تؤسس كما تؤسس العلوم الرياضية . الرياضيرتب حدوده ، وقواعده ، ومسلماته ، ثم لايكون عليه بعد ، الاان يستخلص منها النتائج المنطقية الضرورية . وعلى الأخلاقى ان يستنتج مثله . إن الهامات ضميره ودراسة الكتب المقدسة يجب أن تمده بالقواعد الأولية . وان يكون عليه بعد ، الا ان يستخلص منها النتائج باستنتاج قياسي صحيح . حقا ، انه أحيانا ، في الحياة ، قد توجد ظروف معقدة ، وان صعوبة الاهتداء الى ماهو عادل وطيب قد تصير اعظم واكبر . فماذا نصنع امام حالة كتلك ؟

الفلسمة الكاثوليكية تجيب : استشر العارفين .

والعارفون هم ساسة الضمير ، هم القساوسية والرهبان المتمرسون بأعمال الاستنتاج الأخلاقي .

وانه ليشاهد ، منذ الوئبات الأولى للمطبعة (١) ، كيف تتكاثر تلك الأسفار التي تبحث في المسائل الأخلاقية .

انها معاجم مدهشة في الأخلاق ليسسي على هديها (معلمو الاعتراف) .

بين صفحاتها يطالع المرء جميع خوالج الضمير الانساني التي يمكن للخيال أن يلم بها .

وفيها يمكن أن يمتحن ، في كل حالة ، ماهو موافق أو منافه لشرعية الأخلاق ، وما هو من الخطايا من قبيل اللمم أو من الموبقات.

وقيها تدرك الخطايا الاندر وقوعا ، فالرذائل الاوفر دقة ، والمخازى الاكثر رببة .

⁽¹⁾ أي منذ بدأت الطابع بعد اختراعها تنشط بدأت تلك الاسفار الدينية تتكاثر وتتكدس وقد كان الاختراع الطبعة أثار بعيدة الدى في تقدم الفكر الاوربي و وبعدها البعض عاملا من عوامل النهشة الجديثة .

ثم عديد من القروح الأخلاقية قد يكون منها فرصة للتدقيق ، ولابتكار ادوية ، ولاختراع طرق للعلاج .

تلك هي كتب الطب الأخلاقي ، وتلك هي مباحث الافتاء .

واذن ، في النهاية ، ما هذه الأخلاق اليهودية ـ المسيحية مع كل مشيداتها الفلسفية ؟

انها ولاشك بناء فخم الطراز . وهو حتى على حاله التى يبدو إلى ان قواعده ، على آخر تحليل ، قليلة الثبات (١) ، قد ادئ الى الانسانية أجل الخدمات ، طيلة عدد من القرون .

وكل ما فيها يتقرر ، في النهاية ، على هذا التأكيد: (يجب ان ينظر الى الحياة على أنها ابتلاء) . والعالم ليس شبيئًا آخر غير حجرة فسيحة الأرجاء لامتحان الاخلاق (٢) .

والله يتولى الأمسر ، هو يريد من كل فرد أن يسسير حسب قواعد ثابتة ، وهذه القواعد قد عرفها الله له بطريق الرسالات وبطريق المقل ، وكل فرد له من القدرة (٢) ما يجعله حرا في أن يطيع الله أو يعصسيه ، وفي كل ظرف من ظروف حياته أذن فرصة لكى يبدى ماله من أهلية (٤) أو عدمها .

⁽۱) قد يبدو هنا أن في هذه المبارة شيئًا من التناقش ، ولكن التأمل يظهن أن لا شيء من ذلك، لان المراد من قلة الثبات قلته في نظر الفلاسفة العقليين به وهذا لا يناف أن يكون البناء في نظر المؤمنين بها فخم الطراز ، وأن يبدو لميونهم آبة في الجمال والعظمة ، وأن ينتفع بها العالم المسيحى انتفاعا ظاهرا طيئة عدد من القرون .

⁽۱) أى أن المالم كله خاضع لامتحان دائم أمام الله ، وهو الذي يتولى أمر هذا الامتحان يبتلى به عباده ليرى عملهم وليعلم الطبع من المامى ، قالمالم هنا مشبه بثلك الحجرة الهائلة .

⁽٦) بناء على الاصل السيحي في حربة الارادة وقد سبق الكلام عليه .

⁽٤) أى أهليته لاستحقاق الثواب وعده من الاخيار .

اما فى حالة العكس فانه يسخطه ويجهز لنفسه شقاء الخلود. وحينتُذ على كل انسان أن يفكر فى ذلك دائما ، وعليه فى كل حال ، أن يسائل نفسسه عما يريد الله منه أن يعمله ، ثم لينفذ جهد استطاعته ما يعتقده متفقا مع توكيدات الارادة الالهية .

ومهما يحدث له بعد ذلك فعليه أن يرضى بقضاء غير مردود . عليه أن بعتمله بسرور . لا يقول فقط : أن لى سيدا يجب أن أقبل أحكامه ، بل عليه أن يقول : أن سيدى سيد طيب ، فاذا ما سرت سيرة طيبة ، فأن كل شيء سيتحول الى خير من أجلى . لأنه تحت أله كامل العدل (كل شيء سيكون خيرا لأجل الإخيار).

تلك العبارات ، مضت قرون والفلاسغة والوعاظ المسيخيون يرددونها على مسامع الإنسانية المعلية .

ان هذا النمط من التعاليم المسيحية مذهب مختلف جدد الاختسلاف عن تلك المذاهب التي اقامها اخلاقيو العصور (١) القديمة الوثينة ، لأن هؤلاء كانوا يبحثون ليكشسفوا عن مرامي الطبيعة الانسانية وعن الوسائل التي تقنعها على هده الأرض ، انهم يدعوننا الى (تفكير مستمر في حياتنا) حيث لا يكون للدين فيها الا دور ثانوي .

أما ما يصير الرجل مسيحيا فانه شيء آخنر: أنه (التفكير الستمر في ألموت) ، في الله وفي الدين .

⁽١) أي سستراط وتلاميسة، ومن قلدوهم من الاخلاقيين في طريقه بحثهم عن أتوم سبل السلوك بطريق العقل نبل كل شيء ،

مفكروا القرنين الـ ١٧ والـ ١٨ م

وحتى بسدء القسرن ١٧ م كانت طريقة التفكير والبحث في المسألة الأخلاقيسة لاتزال هي بنفسها طريقة المفكسرين بالروح الدينية ، انها لم تتوار طيلة ذلك العصر ، ولقد ظلت الى ذلك الحين وهي تمد ببيانها المعهود المواعظ المشوبة ، كثيرا او قليلا ، الفلسفة التي كان يطرد سيرها في العالم المسيحي .

ومع ذلك ، منذ بدء القرن ١٧ م قد استشعر بعض الفلاسفة الفلاسفة شكا عميقا نحو تلك الطريقة التي تفهم بها الاخلاق (١) .

اما فى القرن ١٨ م فقد اخذت الحركة تزداد حدة واصبحت تهدد بتدمير كل شيء ، عداوة عارمة نحوها ، بعد كل ما ادركت من مجد ، واين اذن الأسباب الأساسية لذلك ؟ ان الأسباب كلها ليست من قبيل واحد ،

السبب الأول تناقض النصوص الدينية:

أن السبب الأول من بين أسبابها هو ظهور التصانيف الأولى لتفسير العهد القديم تفسيرا مستقلا حرا (٢) .

⁽١) أي في تعاليم المسيحية ،

⁽۱) أى غير خاضع للسلطة الدينية القائمة التي تفرض سلطانها على مثلًا طلك الثماليم ، وغير مقلد للطرق التي كانت متبعة في ذلك هند المفرين الدينيين . واذن نلا بد من تمحيص تلك النصوص تمحيصا تاريخيا كأية نصوص أضرى بمكن أن يلحقها الزيادة والنقص والتغيير والتبديل ، والتحريف والتشمسويه ومنى ذلك اعطاء العقل كامل الحرية والاستقلال في أحكامه عليها .

وكان ، منذ قرون ، قد أسسنت بعض قضايا في صورة عقائد عمد على عند على عمر بدون أية منازعة :

1 ... بأن الكتب القدسة على اختلافها صحيحة .

٢ ــ حماية خاصة مضروبة من الله على النصسوس التى
 تحويها تلك الكتب وعلى جميع تفاصيلها .

تلك قضايا لها مشابه بالحق ، لكن أكان يمكن أن يسلم ان الله ، بعد أن أنزل على الناس وحيه بما يجب أن يعملسوا ، قد ترك الزمن والديدان تتلف ماكان سجلا لارادته ؟ (١) .

وفى القرن ١٧ م لأول مرة ، ثارت شكوك مكينة حول هــده المسألة . ان نصــوص العهد القــديم يجب أن تدرس على نفس النمط الذى تدرس به الأسانيد التاريخية ، وثكنها لم تصــمد لذلك الامتحان ، وأن مؤلفات ســبينوزا ، لهى خير مثل لهــده الررح الجديدة .

يوجد فى العهد القديم ، كما يقول لنا سبينوزا ، بعض ما هو الهى . ذاك هو بيان الشريعة الاخلاقية الواجبة الاتباع ، والانبياء بجميعا على ذلك مجمعون ، وهم يرددون جميعا : يجب أن نطيع الله بقلب خالص ، أى أن نحقق بأعمالنا العدالة والايثار ، يجب

⁽۱) ليس ثم شك ، في أن جميع السجلات مرضة لأن يتلفها تطاول المهسد وعبث الديدان ولهب النيران وكل ما هو من قبيل ذلك ، تلك قواتين طبيعية الخلقها الله ، وليست تتخلف آلارها الا يعمجزة ، لكنه لا يعد الزاما عقليا ، الله الخلقة النار مثلا كتابا من كتب الوحى السمارى كان ذلك دليلا على الله ليس من عند الله ، لأن العبرة في ذلك انها هي بقساء ذلك الوحى محفوظ ، ولي قيس من عند الله ، لأن العبرة في ذلك انها هي بقساء ذلك الوحى محفوظ ، ولي قب أخرى غير ما أخرق ، أو في صدور الحفظة ، وان هسلا الاعتراض من الفلاسفة اثما يكون له خطره لو أن سجلات ذلك الوحى قد زالت برمتها من الرجود ، وزالت معالمه من صدور حفظته ،

للذات (ان نحب الله من فوق كل شيء . وان نحب جيراننا كما نحب انفسنا) .

وللنمس ذلك التعليم في العهد القديم حيث يتمثل فيه . ولننظر اليه كما لو كان قدسيا كالأنه هو نفس تعليم العقل ، بيد الله ، في العهد القسديم ، علينا الا نداب وراء شيء اخس ، انه لا يحوى شيئا مما يطلب غالبا ، لا علم الالهيات النظرى ، ولا علم الطبيعيات .

ولفد توهم أن كل ما يحويه الكتاب القدس (١) عن جميعه منزه عن الخطا ، لا شيء ادخل من ذلك في باب البطالان ، عند مسينوزا ، فلا التوراة المعزوة الى موسى ، ولا السفر العزء الى يوشيع ، ولا سفر القضساة ، ولا سفر روت ، ولا صسمويل ، ولا سفر الموك ، كتبت بأيدى المؤلفين الذين نسبت اليهم ، ولا في الناريخ الذي تعينه النقول الدينية لهذه الكنب ،

ان سفر (التموراة) كان ، حسيما ورد فيه هو نفسه ، مسطرا بيد مومى ، ولكن بينما يتكلم عنه سفر التثنية بضمير المنكلم فان سائر الاسفار تتكلم عنه بضمير الفائب وفي هذا تباين ظاهر .

وایضا یشاهد آن سفر التثنیة یحوی قصسة مونی ورناءه 6 وهذا التأکید الموحی: (لم یأت نبی مثله من بعده) .

وفوق ذلك نوى التوراة قد عينت أماكن بأسماء لم توضيع لها الا بعد ازمان متطاولة .

وان القصص لتمتد في هذا السفر ، بدون انقطاع ، حتى الى

⁽١) المهد القديم بجميع أسقاره ع

مابعد وفاة من ادعى أنه مخرجه (١) •

وان هناك لأسبابا مشابهة تثير كذلك شكا حول صحة أغلب كتب العهد القديم . أنها جميعا تشبه أن تكون قد أخرجت متاخرا جِدا عن الوقائع التي ترويها ، وبأسلوب مؤلف واحد ، وأن صبينوزا ليوحى الينا باسمه: انه ، على ما يعتقد ، (هيراس) . ولقد ادعى أن جميع نصوص العهد القديم كانت بيئة لا لبس.

فيها ، وأنها فيما بينها على انسجام . وتلك دعوى باطلة :

ان كثيرا منها لعلى تناقض فيما بينها ، وكثير تافه الماني . ومع كل ذلك ، فاللسان العبرى لسان قيه كثير من اللبسن ، وحروفه يختلف بعضها عن بعض ، وحروف العطف والظروف لها معان متعددة . أما الأفعال المضارعة قليس لها الأزمان المستعملة في اللنات الاخرى ، كما انها خالية من الحركات ، خالية من الترقيم ، أما المعنى فغامض دائما ، ودائما عسير التحديد .

ثم كيف _ ونحن نجهل كل شيء عن كتبة التوراة _ يمكن أن عمر ف بأى روح كانوا يكتبون ؟ أننا عندما نقرأ (أرسطو) أو

⁽۱) برى أولئك النقاد في هذا كله أدلة تؤكد شكوكهم في أن نكون نسبة تلك الإسفار الى مرسى عليه السلام صحيحة ، واذن ، قلا بد أن تكون تلك الاسفار قد كتبت بيد من جاءوا بعده ونسبت البه ، اذ كيف يتأتى على الخسوس أن تمتد القصص وترتبط حوادثها بأشخاص ووقائع لم توجد الا بعد موته ثم يكون هو مخرج ذلك المعقر اللي يحوى تلك القصص ؟ هذا ما يراه أولئك النقاد من جانبهم . أما نحن فلا نرى رهم وجاهــة اعتراضهم أن نوافق على ما قالوه دون تحفظ ، أن التوراة بشهادة القرآن الكريم كتاب سماوى معترف به فلو قلنا مع النقاد بوضعه بعد موسى عليه السلام لوثعثا في اشكال خطي ولاهدونا اصلا من أصول الاديان ، ولكن ورد أيضًا ما يقيد بالنصوص القرآئية تحريف التورأة وتبديلها ، قاذا صبح ما أخاده النقاد على التوراة الوجودة الآن فيجب أن ينصب على الصورة المحرقة الشوهة أو يعبارة اخرى على ما أضيف أأى الأحسل من تحريف وتشويه ٥٠

(أوقيد) فانسا نجد انفسسنا في التو واللحظسة ، واقنبن على مقاصسدهما و نقصص بن مقاصسدهما كان بلهو بقصص بن تصوراته ، والآخر بأساطير طريفة لها أحيانا مرام سياسة .

لكن أية فكرة نأخف عن الأقاصيص التى نجفها في العنه القديم ؟ عن قصة شمشون (اللى) وحبدا وبدون جيش ، يه لل الوفا من الرجال (١) ؟ وعن قضية (ابليا اللى رفع الى السياء على عربة من نار) (٢) ؟ أيجب أن نرى في ذلك قصصا ذات دماري ناريخية ؟ أيجب أن نرى في ذلك قصصا ذات دماري ناريخية ؟ أيجب أن نرى فيها شيئًا آخر ؟ اساطي ؟ كذبا للمطة ؟

⁽١) ليدر يخالج العقل شك في أن تلك القصة تحوى من البالغة شيئًا لايرا . ومن يرجع يطرفه الى سير الرسول صلى الله عليه وسلم واصحابه يجد مسحائفه... لا تشويها شائبة من مثل تلك البالغسات ، لم يكن هنسساك الا شجعان كما جرت المادة بأن يكون الشبجعان في نظر العقل . والغرآن الكريم لم يطلب اليهم في أسر ما أن يكونوا أكثر من شجعان ، وأقصى ما كلفوا به من ذلك أن تثبت كل جمساءة مقاتلة أمام مثلى عسددها • كمشرة أمام عشرين ومائة أمام مثنين • والطسريف في نصة شمشون هذا أنه لم يكن من الزيدين من قبل السماء حتى يقال أن اللائدة تناصره ، أنه لم يكن سوى جبار من الجبابرة الشعبيين حيكت حول حياته قصدين الفرام السوقى المجوج الذي يتجلى في ثوب احط ما يسمع من الاسماطير ، ومن هنا يحق لنا أن نفخر الفخر الشروع بأن تماليم الاسسلام السامية لم تزاحم على الارض دينا يستحق البقاء وانما جاءت في ابان مسيس الحاجة البها ، واذا كان عندنا ما نأسف له أحيانا من تسرب كثير من تلك الاسسساطير المسماة عند المحقة: بالامرائيليات دست في شتى نواحى ثقافتها الدينية فان من فضل الله علينسا أن كتاب الله الذي أنزل على نبيئسا صلى الله عليه وسلم سيبقى على المنارد حدسا يناجى العقول السليمة يأبهى ما تزدان به النفس الانسانيسة من عقدائد ومعارب بضاف اليه كتب السنة المنقساة من الدس والوضع الخبيث بغضل رجال الاهسازم المخلصيين .

⁽٢) من يرجع الى الاساطير الاغريقية آيام هوميروس وبعض قرون بعده ببند شبها واضحا بينها وبين هذه الاساطير الاسرائيلية التي كانت على التقريب معاصرة لها ، وفي هذا ما قد يرجح أحد أمرين : فاما أن تكون تلك الاسساطر قد تتوقلت بين ذبنك إلعالين ، وأما أن يكون أفق ذلك العصر في معارفه وتصوراته بحيث بي

شلك مرده الى معسرفة الروح التي كانت مسسيطرة على الكتاب الله الفوا تلك الصحائف . وتلك الروح ، من ذا الذي يعرفها ؟

ومع ذلك فأية ثقة يستحقها كلام الأنبياء ؟ أنهم ليسوا علماء أنهم فشط قوم وهبوا خيالا حادا وملكة عجيبة يستشعرون بها ، اكثر من سواهم ، شريعة الأخلاق وما لها من تقدير ، لنصسدتهم عندما يقولون كيف يجب أن ينظم قانون الحيساة ، أما حينما يقولون لنا أن العالم قد خلق في ستة أيام أو أن يوشسع قد أوقف الشمس فيجب أن نحتفظ برأبنا ،

سو النشأ عنه تلك المتشابهات من الاساطي التي تدل على طفولة العقل الانساني الدرال ولم يتورع كتبسة المهسد القسديم أن يضيقوا منهسا الى جانب الوحى والذا الغرابة ، والكلب للعظة مازالت تعانيه كثير من المؤلفات الدينية حتى اليوم اما يستسن نية واما لحاجات في تقوس اصحابها لا يعلمها الا الله و ومن يقرأ كتاب بدائع المهدد المسوب الى السيوطي يجسد المجباب ، ولعل من يفتش يجسد المحب منسسه ،

(۱) يفرق الفلاسفة بين الانبياء والعلماء بأن الانبياء مهمتهم مجرد اللعوة الني السلوك الاشير وتشريع قوانين لهذا السلوك من املاء فطرائهم ، أما العلم وهو استنباط الحقائق الكونية ، بعد أن كانت مجهولة ، بطريق المقل والمنطق ، ووضع التوانين لها وبيان التطبيقات عليها ، فلالك شأن العلماء وحسدهم ، ليس هذا وأي سبينوزا وحده ، ولا وإيا خاصا له ولا شباهه من مفكرى عصر النهضة الذين فتنوا بنهضتهم المقلية المشبوبة بنار الحقد على رجال السيحية ، أنه داى سبق القول به لبعض فلاسفة المسلمى وهم اخوان الصفا منسد عشرة قرون على التقريب ، فقد كانوا يفرقون بين الانبياء والفلاسفة بأن تعاليم الانبيساء تقليدية وتعاليم الفلاسفة نظرية ، ويفروق أخرى ليس هذا محلها ، وتحن من جانبسا توكد أن هذا العلم الذي يخفر به الفلاسفة على الانبياء لم يكن يوما من رسالة النبوة ولا موضع عنايتها ، أن واجب الرسالات العليا لم يكن ماديا صرفا كنا هي وجهة العلوم المادية كعلم الطبيعة والكيمياء والهيئة وما اليها ، أن واجب الرسالات العليا كان أهم من ذلك بكتير وأشمل ، كان جهسسادا في رسم القواني الساوك الانساني الشي الذي كركم واشع عن القواني الساوك الانساني الشي الذي كركم واشع عن القواني الساوك الانساني الشي الذي لولاء لاعقمت العلوم وانطمست القلوب وعم عد

اما عن العاقسوس العبرية ، فيجب أن لا نعزو اليها قيسة خاصة . أن الشعب العبراني ليس ، البتة ، (شعب الله المخدان . أنه ليس له مزية ، في ذكاء ، ولا في أخلاق . وأنه ليمكن أن يعارس الرء شعائرهم دون أن يعسير ، بذلك ، أشرف أو قضل . وأنه ليمكن أن يكون المسرء شريفا طيبا دون أن يعارسسها ، أن تلك القواعد لتلك الطقوس لم يكن لها من غاية الا أن تأخذ العبراليين بالنظام الذي كانوا بحاجة اليه .

أما عن المعجزات فان (سبينوزا) لينكرها بصراحة . أن كل ما يظهر في الطبيعة انما يظهر بضرورة لا تتخلف ، عنسدما تنهيا اسباب معينة تظهر النتائج الاتي تترتب عادة على تلك الاسباب وان بعض الناس اذا ما اعتقدوا انهم راوا خوارق ، فليسرر ذلك الا لانهم يجهلون الاسسباب الحقيقية لتلك الظواهر الني بشاهدونها (١) .

ويضيف (سسبينوزا) : أن الفكر الفلسفية التي تتخلص من العهد القديم متضاربة .

الخراب والدمار ، وكفى برسالتهم أنها تعسك بعبدا كل شيء ونهايته نرسم لكل علم وكل فن كيف يجب أن يبسدا وأبن يجب أن ينتهى ، وكل بداية لا تشغسم لترق فن كيف يجب أن يبسدا وأبن يجب أن ينتهى ، وكل بداية لا تشغسم لترجيهها مروق وشلال وكل نهاية لا تقف عند حدودها لا تعسدو أنزلاقا في طريق الخبالك ، . . وبعد هذا الا يكرن عجيبا أن تنق الانسائية بكلام العلماء ولا تنق بكلام الانبياء ؟ ، ، وأما شك سبينوزا ومن تابعوه في أخبار الرسالات عن الأدور النسبية كلق الارش في سنة أبام ونحوه قالحق أنه لا أدلة مقلبة يمكن أن تقنع النلاسفة بهلا ، غير أنه لما كان ذلك من عالم ما فوق الطبيعسة كان الفيصل فيسه من عم اسمى طبيعة من جميع الاناس وهم الانبياء ، ذلك عالهم وهم به أوسل وبه أعلم ،

⁽۱) بربد سبینوزا رد المجزات الی الطبیعة باعتبسداد ان لکل فیها سسبیدا طبیعیا نشأت عنه والناس به جاهلون ۰۰۰ وان ۱ لو احیا عیسی علیه السلام امامه مینا مائة مرة بعوت فی کل منها ویحیا لزعم أن سر ذلك امر طبیعی ایفسسه وغایة الامر أن لا احد بدرکه ، ومثل علا الزعم أن صح عنده فل يصلح فی عقل سلام ،

والله لم يتخف لنفسه صفة المشرع ، أنه لم يغرض على بنى الإنسان تكاليف لتظهر ارادته ، وأنه لا يراقبهم لكى يعاقب هؤلاء أو بثيب أولئك ، أنه لا يفعل الا ما توجيه ضرورة طبيعته (١) 7

وانه لجد مؤكد ان اى امرىء بدرك طبيعة الله قانه مسيجد، في هذه المعرفة ، ما به ينظم حياته ويصيب السلام الروحى (٢) ولكن هذا مرده الى سبب آخسر جسسة مختلف عما توحى الكنبسة به (٢) .

⁽i) هذا ، على التقريب ، يكاد يكون اجماعا من الفلاسسفة الؤلهين . انهم لا ينكرون الله الكارا تاما كالفلاسفة الماديين ، ولان الضرورة المقليسة نفزم عقولهم الاعتراف بالعلة الأولى التى نشأ عنها هذا العسائم فانهم يجدون أنفسهم ملرمين بالتسليم يما تقرضه الفرورة العقليسة ، قاما الذين كانوا منهم يحيون في عهدو وثنية فانهم لم يصغوا هذه العلة بما هي أهل له من صفات الربوبية ، أنها عندهم وتعاليم دونية ذات أمذل سسماوى وتعاليم دينية ذات أمذل سسماوى وتعاليم دينية منظمة فقد سايروا الوسط الذي يعيشون فيسه وقالوا بالألوهبة ، في انهم مع ذلك فاربوا بين هذه الألوهية وبين العملة الأولى التى قال بها الفريق الأولى ، لان الآله عندهم له طبيعة عنها تصغير الأشياء بالفرورة دائما وملى وجمه على الآخر ، أما نحن فندعوهم الى ضرورة مقلية أخرى مكملة للفرورة السابقة ، اليس المالم مملوما بما لا يحصى من المكتات المساهدة التغير والتردد بين الوجود والمدم ؟ أي دليل لهم ، الذن ، على أن هذا صادر عن محض الفرورة ؟ أمم أن العملي والتصور أن يكون عن أرادة كاملة ومشيئة حرة مصداقها قوله تعالى : (وربك يخلق ما يشاء ويشتاد ، •) ،

 ⁽٢) سر هذا في ملهب (سبيتواز) أن الانسان متى امن بهذا قاته لا يأسى
 ملى هذاك ولا يجزع لمساب لان كل صفيرة وكبيرة في الكون قاشئة عن الطبيعة الالهية
 بقضاء لا مرد له .

⁽٣) يعنى أن السلام الروحى عنسا عند سبينوزا ثافىء من عقيسدة الرء فى التنساء والقدر الذى يصدر عن الآله كصدور العلول عن علته دون أن يعتقسد الرء أن وراءه الها مشرعا محاسبها مراقبا يتهدده بالعقاب ويفريه بالثواب وبريد هذا يريد ذاك ويؤثر هذا على ذاك ما وسبيتوزا هنا ومعه كثيرون من الفلاسفة يرون على التنسان التنسيد ا

ان مثل تلك الملاحظات لتبدو جارحة للمبتدئين المسيحيين واليهود المسحورين بالماثور . انهم يعدون (سسبينوزا) زنديقا ويلحدا . ولكن تلك الآراء لم تكن في شق طريقها الى النفوس بالني تفتر أو تقتصر .

(نها لتُظهر من جديد وتشتد حدثها عند اتباع بايل ، وأبباع قولتي ، واتباع ديدرو ، واتباع دولباخ ، والانسيكلوبيديين الزنادقة .

* وأنها خسارة كبيرة للفلسفة المدرسسية أن تؤسس قواء: الإخلاق وأن ينادي بها (١) .

ان البدأ اليهودى ـ المسيحى أن يكون له معنى مالم يسلم بصحة بعض الكتب وبعض الأدلة . لكن هل هذه الكتب وهداء الأدلة لها ما يعزى اليها من قيمة ؟

لفد اصبحت هذه المسألة موضوع جدل مدداك (١) فصاعدا . وبدا بدأ الشك يعمل عمله .

السبب الثاني تناقض الفلسفة الشيدة على الدين :

انه لم يكن المبدأ اليهودي ـ المسيحي ، فحسب ، هو الذي تعرض ، في ذلك العهد لحملة قاسية ، بل أن البناء الذي شيدته

ف نظريتهم سبيلا للسعادة أولق مما جاء في التماليم اليهودية - المسيحية المالوءة بالتشاريع والتكاليف والتهديد بالوعيد للعصاة مما هو من عوامل الشسسفاء أكثر منه من عوامل السعادة . وقد تقدم هسلا الرأى للفيلسوف الافريقي (أبيةود) مسحوبا بالرد عليه .

⁽۱) الغلسفة المدرسية هي فلسفة الكتيسة في العصود الوسسيطة وهي ارى ان من الخسارة تخطي النصوص الدينية الأخلاقية المرحى بها من عند الله ، وتأسيس تواعد للاخلاق من عمل العقل البشرى •

 ⁽٢) ملا ذاك : أي مل بدأ النقساد في القرن ١٧ م يهاجنون من طريق المقل نصوص المهد القديم والمهد الجديد لبيان ما فيهما من متناقضات يأباها العقل -

الفلسفة ، في الوقت المناسب ، على قواعد الدين قد بدأ بنجامه يتصدع .

ان قاعدة البناء هي الجزم باله خالق والايمان بعنايته . وهذا الاله ، كما يقال ، لانهائي الذكاء ، لانهائي الرحمة ، لانهائي القدرة . أله يفرض على الناس سلوكا خاصا ، أنه سيحكم عليهم نبعا لأهليتهم وعدم أهليتهم للواب ،

أهده قواعد يمليها العقل ؟ أهده قواعد يمكن أن يدافع المقلل عنها ؟ .

ان أحد أتباع سبينوزا يضنع ذلك موضع الشك ، وجميع الانسيكلوبيديين يضربون معه على هذا الوتر ، أننا لنجد أتفسنا جد مرغمين على أن تؤكد أن الشريقيم في هذا العالم .

شرميتا فيزيقي (١) كالنقص الخلقي في الخليفة ،

وشرفيزيقي (٢) يشمل الآلام على جميع ضروبها .

وشر أدبى (١) هو الخطيئة والاجرام .

وهذا الشر الذي في العالم ليس وجوده فيه على جهة الدرة والشذوذ . انه موقور . انه منشور في كل مكان حيث الضمم

⁽۱) مينانزيقى ؛ لانه صادر عن قوة (ما فوق الطبيعية) نبن ولد منقوص المخلق في مقله أو جسمه فان الشر الذي أصابه ليس بيد أحد ولا بسبب طبيعي تحت حسنا ، نسبة ألى (المتافيزيقا) أي ما فوق الطبيعة ،

⁽٢) فيريقى: أى طبيعى نسبة الى (الفيزيقا) أى عالم الطبيعة كالام القتل والمرض والضرب والجروح والاهانات وسواها .

⁽۲) شر آدبی: ای سبیه عدم مراعاة قوانین السلوك و وهو (اشر الاخلافی) ولعالیم الاخلاق لا تسمی سواه شرا و لان النقص فی الخلقسسة ومختلف الآلام قد تصییب خیر الناس وتتخطی آشرارهم و

. لا يعدو برعما (١) قد طعم على دوحة الحياة .

اليسنت الأرض أشبه شيء بمقبرة فسيحة الأرجاء ؟

اليسنة الاتواع النباتية من الحيدوان تعيش على حسساب النبات ؟

اكانت الأنواع المفترسة تستطيع البقاء لولا عدوانها المستمرم على الأنواع النباتية من الحيوان > وعلى ما تستضعفه من أثراد نوعها المفترس ؟

كيف يمكن أن يوفق بين أعمال كهسسده وبين السنابه أله الهية المنابع المن

ان الفلسفة الالهية الدينية تتخلص من هذه الورطة بالمنساده، على مسألة (الخطيئة الأصلية) ، أن الانسان قد برئء طسا وق

⁽¹⁾ ما أصغر البرعم بالنسسية الى الشجرة ، وهكذا أمر الضمير الذي هو موحى الذي الموحى الذي الموحى المخير في محيط الإنسانية ، والذي هو خيط النور الوحيد في محيطها الزاخر بالشرور ، الله في نظر أولئك الفلاسفة لا يعدو منبت عصن صغير في جنب دوحسة هائلة ، والان ، ما قيمة مثل هذا الضمير الخير وسط عالم طاقع بالنبرود ا

⁽٢) يبدو من هذا أن الفلاسقة يربدون من المناية الالهية عنسساية ادائق المواهم لا على ما أراد صاحبها سيحانه ، وإذا كانت السناية ممناها أن لا يسدو ترى على ضعيف وأن لا يمس الالم كالنسسا حيسا ناى نوع من الموالم بتون ذاك المالم ؟ آين الالم الذى لولاه لا عرف اللة طعم ؟ والظلم الذى لولاه لا كان للددل تهمة ؟ والواقع أن الشير ما كان يكون شيرا لولا الشر الذى يقسابله .

أتزان تام فى عالم خال من الشرور ولكن الانسان قارف الخطيئة (١). ولانه قارف الخطيئة صار معاقباً . ولانه صار معاقباً ملا العالم بالشرور .

لكن حل يمكن للعقل أن يقتنع بمثل تلك التأكيدات ؟

ما الراى ، أولا ، في الم الحيوان ؟ أنا مشلا أضرب كليا ،
انه يعيى من الآلم . وأذا كان يتألم فهل يجب أن يقال أنه انحار
من صلب أبيه الأول الذي أكل هو أيضا من طعام محرم ؟ أم هل
بجب أن يعد معافيا من أجهل غلطة آدم مع أنه لم يكن للكلاب في
عدًا شأن يذكر ، وهذا ظلم بالغ حد القسوة ؟ أيمكن أن يسلم
بأنه لا يتألم وأنه ، على منهج ديكارت ، وخللافا للمعقول ، أنما
يضدر عن مجرد عمل ميكانيكي ؟

ومن ناحية اخرى ماذا يقال عن آلام الانسانية ؟

يقول بسكال: « لا شيء يزحم العقل الانساني بالألم كعقيدة النطبنة الأصلية ، وانه ليبدو أبعد ما يكون عن العقل أن يعاقب أنسان من أجل خطيئة اقترفها أحد أسسلافه منذ أربعة آلاف سنة (١) » ، وكم يبدو غريبا أن يحكم على طفل بالألم من أجسل خطبئة لم يكن هو نفسه قد ارتكبها ، ولم يكن قد غمس فيها أصبعا بأية وسيلة ، بل لم يعرف عنها شيئا الا من التاريخ ، وبعد زمن من حياته ،

⁽¹⁾ أى خطيئة آدم بتخطيه أمر ربه واتله من الشجرة • والتعاليم اليهودية المسيحية نقيم لها ضجة وتجعل منها عقيدة أصلية تبنى عليها فروع هامة • أما مندنا في الاسلام فلم تكن أكثر من ذلة تذكر للمبرة والعظة • وعبارة المسيحية عنها هنا متناقشة في نفسها • أذ كيف يكون قد برىء طيبا وفي أتزان تام وفي عالم خال من الشرور ثم دو في نفس الحين يقارف الخطيئة أانها كما قلنا ليست أكثر من رب رحيم •

⁽٢) هذا تمثيل معناه طول اللغة م

وانه لحق أن تعليل السر بالخطيئة الأصابة ، لن يتمسسك عناقه ، أنما هو من الغروض المتعادة .

وانها لنهاية لا يمكن تحاشيها ، كلما فكرنا أكار في طبيعة عده النبطائة نفسها:

لكى يكون المرء مسئولا ، ومعاقباً بالعدل ، يجب أن بكون المرء حوا في مقاصده ، وبدون ذلك فليس ثم مكان للأهلبة بالفضيلة ، ولا الاستوط بالاثم ،

واكن كيف يمكن التوفيق بين الحرية الانسانيسة وبين العلم الالهي الأبدى المحيط بما كان وما سيكون ، ولنفرض أن آدم كان موا في أن بخطىء أو لا يخطىء ، أكان يمكن أن يعلم الله أنه سوف بخطىء اذا كان لا يمكن أن يعلم ذلك من قبل ؟ (١) .

آثان يمكن أن يعلم الله ، قبل أن يخلق هذا العالم ، ما سوف كون علبه هذا العالم الذي كان يتهيأ لتحقيقه (١) ؟

ثم لنفرض ؛ على العكس ؛ أن الله كان بحال يعلم فيها بخطيئة

⁽¹⁾ اى بسبب كونه حر الارادة وكون العمل مرددا بين الونوع وعسدمه ، أى فالعلم ذو وجه واحد بحالة واحدة ، وأما الارادة التي توقع العلوم فانها ذات وجهين تستطيع الابقاع وتستطيع علمه وفي هذا تناقض ، ولسنا ندرى الذا يحتم أولئك الفلاسفة تنافى العلم الأزلى وحرية العبد أن تلك الحرية لا تعلو استعدادا وصلاحية فلممل ولعدمه ، فلهاذا لا يتعلق علم الله بأن العبد سسيعنل عن عمل كذا الى سواه في حين أنه كان في الأصل وبدون مراعاة هذا التعلق بدكنه أن بختار ما عدل عنه ويعدل عما اختاره أ

⁽٢) وردنا على هذا أن عدم التحقق بالفعل لا يناق المسلم بأنه سيتحقق على مقتض العلم ، أن العلم قديم ، كما أن الإرادة قديمة ، ومنذ كانت الارادة السابقة بايرازه على حسب الشيئة كان العلم متعلقسا بذلك ، فلعاذا لا يعلمه وبطم ما سيكون عليه قبل أن يكون آ

آدم فى المستقبل ، انه حينتُل كان يعلم أنه معطيه الطبيعة التى قرضها (۱) عليه ، فان آدم كان اذن مجبرا على الخطيئة .

واذن فلماذا أعطياه الطبيعة التي جعلت من المحتسوم وأوع الخطيئة وجميع الشرور التي تتبعها .

وكيف يعذر اله كان يستطيع أن لا يخلق أى عالم ونكته خلق واحدا ، في حين أنه يعلم أن ذلك العالم سوف يكون مسرح نكل الآثام والآلام ، خيار الناس فيه نزر وشرارهم أكثرية ساحقة ؟

ويحب أن لا يقال أن ألله كان غير قادر على الكف عن خلفه ، أو على أيجاد عالم أفضل منه ، لأن الله تام القدرة .

كما يجب أن لا يقال أن الأمور كانت تكون أقل كم: لا) لو أنه. أمتنع عن خلق العالم ، لانه هو بذاته الكمال المطلق ، وبوجسوده كان الكمال المطلق محقق الوجود (٢) .

ولا ينال انه تعالى انها صنع ما صنع ليختبر خلائفه ، لانه تعالى ، وهو بكل شيء محيط ، كان يعلم من قبل ، ما سوف تعمل خليقته في كل لمحة من لمحات حياتهما ، فلا حاجمة به الى

⁽¹⁾ هذا اذا سلمنا أنه. فرض عليه طبيعة خاصة لا أثر فيها لاختبار أصلا . أما إذا كانت الطبيعة التي حباه إلى بها حرة في أن تعمل وأن لا تعمل ذان تعلق علم الله يها لن يؤدى إلى هذا الجبر ،

⁽٢) كل هلا كان يتضع لو اثنا استطعنا أن تكشف حقدائق دالم الاوادة وتمحص الشرور والخيرات وتعرف أيها خير للعالم وأيها شر ، أو بعبسارة آخرى لو أن علدنا وادراكنا كان من النفاذ بحيث يعلو دلى علم صاتع الدالم جل وعلا هما يقول المغرورون ،

المحتمان (۱) •

وفي طك المسكلات راح فلاسسفة الانهيات في القسرن ١٧ م دخيطون في لجع أهوائهم ، وكلما راحوا يحاولون التعلص من تلك النبائل أجأوا الى التعسفات ، وكلما لجأوا الى التعسفات ، كفن معضهم بعضا .

ثم آل الأمر الى أن يساهموا في هسدم نفس الحجج الدينية الني يبدو أن الأخلاق الدينية تستند اليها .

ولفد امعنوا في هدمها امعانا جعل بعض العقول لم تقنشع بان تضع موضع الشسك ، قواعد الأخلاق الدينيسة ، لذلك أعلن بطلانها بأسم العقل نفسه الذي تنتسب اليه .

ولنامل ، في هذا المقام أولا ، الأحكام التي يصدرها سبينوزا على فكرة العناية الالهية ،

ئم من بعد ذلك ، تلك التي يصدرها اتباع لامنري ، واتباع ديدرو ، وشيعة دولباخ .

(۱) أما مسألة الاختبار هاه فقد وردت أيضا في النمسوس الدينية الاسلامية وهي التي يعير عنها كثيرا في القرآن الكريم بالابتلاء والحق أنها لو اخلت على ظاهرها لكان اعتراض الفلاسفة واردا عليها و واذن و فليوو المراد بالاختبار والابتلاء علم ما لم يكن معلوما فه لاستحالة الجهل عليه تعالى و وعلى هذا يتمين أن يكون المراد بالابتلاء والاعتحان أخذ العبد يقدر من لموق الخطوب ليتم له يذلك نوع من المرائة على تحملها فاذا ما عاناها وهو معرض لها دائما في هذه الحياة عاناها يجلد وصبر واثوان وثبات على الايمان بالله فتكون انتيجة التهائية أن يصبر فوزا و وان يجسوع هزيمة وهلاكا و وقي عسدا ما يشسبه الاعتمان تعاما (ولنبلوتكم يشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والتبرات وبشر الصابرين) و أما ما يعمسد اليه بعض المفسرين بأن المراد بالامتحان اظهار أمر المتحن أمام الخلائق لنشهد عليه فيعترض عليه أيضا بأن المراد من كل هذا ،

لقد احتفظ (مسبينوزا) باسم الجسلالة (الله) كما هو معسروف .

بيد أن أله (سبينوزا) ليس بينه وبين (ألله) ، بلسسان المسيحية الدينى ، من صلة ألا في مجرد ألاسم : أن هذا ألاله لا يتبع في الحقيقة ، في أعماله ، أية غاية أخلاقية أو شعورية . أنه لا يعمل شيئا من أجل غاية . أنه يصدر في كل ما بصدر عنه بضرورة طبيعته كما يحوى المثلث ماله من خواص ، أنه الطبيعة بذاتها والكون بذاته أما أن يفرض عكس ذلك ، فأن ذأك كما بقول سبينوزا) يسلب الكمالات الالهية : لأنه أذا كان ألله يصدر من أحل غابة ، فأن ممنى ذلك أن يشتهى ، ضرورة ، ما هو بحاجة اليه ، أنه لا يكون ، حينئذ ، لا نهائيا ولا كاملا ، وأنها لعقيدة مضحكة ، بكل معنى الكلمة (١) .

وبعض الانسيكلوبيديين يدهبون في الانكار الى أبعسد حد . انهم يدعوننا حتى الى حدف أسم (الله) نفسسه (١) ، وفي هذا

⁽۱) سبق أرسطو بذلك سبينوزا وحاول أن ينفى عن أله كل نكثر في ذاته وفي صفاته وغير أرسطو من الفلاسسفة المؤلمين كثيرون عرف لهم مثل هسلا السنيع ، وكاد المعتزلة لحرصهم على وحدانية أله أن يكونوا من الذاهبين هذا الملهب ووجهة جميع القائلين بهذا هي المبالفسسة في تنزيه ألله عن أن بكون له مثل صفات الحوادث ، وهذا ما يعده سبينوزا عقيدة مضحكة ،

⁽۱) ذلك ضرب من هوس فلاسفة عصر النهضيسة في الفرب أغراهم به ضعف تعاليم الكنيسة وتجافيها في كثير من مواقفها عن المنطق واعراضها عن ضروربات العقل ، ولمل دولباخ لو تأمل منهج الاسلام الحق لوجده بقدم اليه تأليها معقولا لا تشويه المتناقضات كما شابت كثيرا فكرة التأليه به الوسسط المسيحي ، حيث يكون الآله مرة بشرا يمشي بين النساس ومسرة من أقانيم تلائة ذات حقائق مستقلة عند العقل ومرة من عنصر بن الاهوالي وناسوالي ، وعكدا معا أطعم أولئك المتهوسين في التمسادي على محاربة الدين إبن كان وكيغما كان ، ...

يقول درلباخ : أن عقيدة الله المأثورة ، نبسيج من المنافذ سات ،
ان فكرة الله هي الضلالة المستركة للنوع الإنساني . أي اله طيب ذاك الذي يحتدم غضبا بلا انقطاع ؟ الإله التام القسدرة رعو الد الدهر ، لا يستطيع تنجيز ما يرسم من مقاصد ؟ الإله الذي يحت النظام وهو أبد الدهر ، لا يستطيع أن يمسسك بزدامه ؟ الإله النالم المغالم ولا يستطيع أن يمسسك بزدامه ؟ الإله العادل الذي يرضى لعباده الأبرياء أن يكابدوا مظلستام لا سنطه ؟ الأله أي موجود شامل العام ذلك الذي يجسسد نفسه مقلط الله الني يجسس خلائقه ؟ أي موجود كامل القدرة ذلك الذي لا يسلط على مصنوعاته الكمال الذي يريد أن تكون علمه لا أي يفيض على مصنوعاته الكمال الذي يريد أن تكون علمه لا أي موجود متحل بكل صغة من خواص الألوهيسة ذلك الذي بسلك واثما مسلك البشر ؟ أي موجود ذلك الذي يقسدر على الله يتسدر على الله يتسدر على الله يتهاد أن هناك أشياء تفوت قوانا ، ومع ذلك قلا شيء موى واته أوكد أن هناك السياء تفوت قوانا ، ومع ذلك قلا شيء موى المادة التي تنتج ما تنتج دون غاية ودون شسعور ؟

^{...} والآن لسال (دولياخ) سؤالا ما نظى عليه جوابا : اذا كان حال الانسانية البرم ملى ما برى وأكثرهم لا يعبد الله الا خوفا أو طبعا فكيف يكون حالها اذا ما حذف اسمه تعالى كما يدمو اليه (دولياخ) أيمكن أن يبقى هذا العالم ثرنا واحدا دون أن يقضى عليه بالحرب الشامل أ

⁽۱) يريد (دولياخ) بهذا أن يتأمر الناقض بين ما تدعيه الماليم المسجد له من كمالات وبين ما يشاهد في الكون من مظاهر لا يمكن أن تتنق وظائنالدهاوى الدينية ، أن الكون في نظر دولياخ علىء بالظالم والشرور ومظاهسسر البفي والعدوان والقسسد الخلقي ، فاذا كان أنه ببغض ذلك كله رهو قادر على منعه فلماذا لا يعنمه لا أيليق هذا مع ما أسندته اليسه تعاليم المسيحية من مكانة تجل من الادراك " وقد قدمنا في الرد على مثل عذا أن حكمتنا وعلمنا أتصر من أن بطاولا علمه تعالى وحكمته وأن يصادراه في خلقه ونظامه ، ومن هنسا لا يمكن موافقة (دولياخ) وأشياعه على أن ذلك مناف الكانه تعالى من الحكمة والعظمة المنابية "

بل بنوع من الاختمار والتفاعل (١) •

ويجب أبضا أن نتأمل رأى أولئك القلاسقة انقسهم في مسالة القضاء والقلر . أن رايم هنا ليس باقل تأكيدا منه فيما سلف . أن الناس ليظنون انفسهم أحرارا . وأنهم ، كما يقول (سبينوزا) لبحلمون وعيونهم مفتوحة . أن الانسان ليس ، البتة ، دولة في داخل الدولة . أنه ليس مركزا للكون ، كما تصوره له سلاجته . أنه ليس خليقسة ذات امتيسال خاص . أن كل ما يحدث ليس الا نتيجة ضرورية للطبيعة الالهيسة ، وكل ما يتحرك أنما يتحرك بحسب ما هو كائن ، مستصحبا سببه الاضطرارى الخاص به . يعلن أن يكون (١) . كيف يمكن أن يتحقق أتجساه بحسب أمر لا يمكن أن يكون (١) . ومن الذك اننا مجبولون على أن ننسب لانفسسنا حرية قاعلة . وما ذاك الا لاننسا ضحايا خدعة ، ولنفرض حجرا مقلوقا في وما ذاك الا لاننسا ضحايا خدعة ، ولنفرض حجرا مقلوقا في

⁽۱) الاختمار والتفاعل ظاهرتان تجلى عملهما وفاضت آثارهما في الطبيعة والكيمياء منذ هصور ، وبشكل منتظم واضح في عصر النهضة الحديثة ، وكان في ذلك ما شجع علماء المادة والفلاسفة المادين على اثارة كثير من الشمكوك وعرض كثير من الدعاوى العريضة التي اشخمها على الاطلاق ادعاؤهم رجوع الكون كله إلى أصل مادى ،

القضاء بيد طعل ، ولتفرض أن ذلك الحجر يحس بعدر لنه ، واله يجب أن يتحرك ، وأنه يجهل اليد التي دفعته ، أنه سيتخيل أنه الفاعل لحركاته ، وما نحن في كل أعمالنا سوى هذا الحجر ، أنه يخيل الينا أثنا نعمل أعمالنا من تلقاء انفسسنا ، عذا صحيح من بعض الوجوه ، أنه لصحيح ، حقا ، أننا نعتزم العمل ، أن ذلك أنها هو لأننا نحن الذين نقوم بالعمل ، ولكن هل نحن الذين صنعنا . أنفسنا على ما هي عليه ؟

نحن نجد ، من قبل ، عند (دولباخ) النظريات التي المرت نيما بعد ، كل منا يعمل ما بعمل بسبب :

١ ـ مؤثرات غريزية تفاعلها يطبع نفسسه بما يفسر اعماله
 عندما يوجد في الحياة .

٢ ــ أحوال كثيرة تحفه حيث يوجسه : كالبيئة الطبيعية .
 والبيئة الاجتماعية .

ان فلانا اذن فاضل لأنه أتيح له حظ طبب (۱) في حياله . وسواه شرير لانه ضحية حظ سيىء . اذن لا أهلية ، ولا سقوط. يوجد ، فقط ، أناس أولو خلقية عالية كما توجد نسساء ذوات جمال ، وأناس ذوو خلقية مسسافلة كما يوجد نسساء قبيحات الوجود ، وليس ذنب فريق منهم ناكبر من ذنب الفريق الآخس .

⁽¹⁾ حظ طيب : اى من الؤلوات الغريزية ، ومؤلوات البيئه الطبيعية الخ ، ومن أصاب من هذه حظا طيبا كان ذا خلقية عالية بالغرورة لا بالاختيار ، كما أو من أصاب من ذاك حظا صيئا فيرث عن آباله غرائو سيئة أو يولد في مئاخ ردى، أو بيئة اجتماعية منحطة فان أخلاقه ستكون بالفرورة أخلاقا سيئة ، وفي هذه النظرية ما يعرف بنظربة (الجعود) أى عدم تابلية الاخلاق للتغير : وهي النظرية التي قال بها (شوبتهور) صراحة في مذهبه الإخلاقي المنهور ، وقد سق الجميع في هذا المحقق الاخلاقي النهور ، وقد سق الجميع في هذا المحقق الاخلاقي ان عدا الاخير انها بقول بها في جميعه ،

تم ما الراي في مسالة خلود الروح أ

ان (سبينوزا) ليتمسك بأن فينا شيئًا خالدا ، ولكنه فقط المجانب الروحى منا : العقل والعلم ، يعنى الجانب الغير الشخصى فينا (١) ، كل ما يكون شخصيتنا يفنى ،

ان هذا النمط من الفلسفة قد تحددت معسسالله خلال القرن ١٨ م . ومهما بدأ (قولتي) مؤمنا بفكرة وجود الله فانه كان مع ذلك يأنف (٢) منأن يعتقد بخلود الروح ٠

اما (دولباخ) فيتخذ طريقة أخرى أبرز طابعاً ، أنه يرى أن الاعتقاد في خلود الروح كان شؤما ، فقد حمل الانسبائية على أن تهمل في أصلاح هذا العالم بناء على أنه صوف يكون هنسباك عالم آخر سيكون فيه كل شيء على ما يرام (١) ، أنه ، أذن ، يلفت الانسان عما كان يجب أن يكون شغله الشاغل ،

⁽۱) الغير الشخصى : أى الذى هو عام مشترك لا ينفرد به شخص دون آخر ، وليس من مشخصات القرد ،

⁽٣) يانف كلمة تهدو غربية ، لان الاعتقداد يخلود الروح اذا لم يكن مشرقا جدا قائه على الاقل لا يدو للانسمئزاز والاستصغاد ، ولكن ما سر هده الانفة من القول بخلود الروح ، منسد مفكر يعترف بالالوهية ؟ سر ذلك ، ولا شك ان أولئك الفلاسفة كانوا يجدون دليل وجود الصائع دليلا لا يمكن أن يجابه فلم يستطيعوا أن يغفلوه ، أما خلود الروح فليس عندهم ضرورة مقلية. وأنما عمسساده النصسوص الدينيسة التي لم تقنعهم يوما ما ، في جدالهم دجال المسيحية ، وهم يعتقدون أن أكثر تعاليمها غلو في الاعتقاد لا ضرورة له ، وأن التقليد فيه لا يليق بغيلسوف ،

⁽٣) حقّا أن (دولباخ) هنا يبدر في جرأته فيلسونا، لا يبقيد بأى فيد ، لكنه لا يبدو فيلسوفا حقّا أذ يرمى بالقول متسرعا دون تدير ، ولنسأله ، أولا ، ما الذي حمل الانسانية على أن تعتقد هذا الاعتقاد الذي يعده ثموما ا أكان الدانم اليه بطر الانسانية وأشرها وجها للبغى والفساد الذ أم نان الدافع اليه يد

على أن ما فلا فيل في هذأ المرصوح لا يعمن المشطة الحدرية :

ان شيئًا واحدا سيكون مثار اهتمامنا : ذلك أن نجد أنف الله في عالم آخر تصاحبنا فيه ذكرى ما كنا قد عملنا في هذا العالم . وبدون ذلك لن يكون في حيز الامكان عقوبة ولا مثوبة .

لنفرض انسانا يتألم ، أيمكن أن يعتقد نفسه معاقبا أذا كان لا يتذكر ماقد كان منه من جرم ؟ أو أن انسانا يحس بسعادة ، أيمكن أن يعتقد نفسسه مثوبا أذا كان لا يتسلدكر ما قدم من السالحسات ؟

وایضا فی حیاة اخری ، هل سائون انا هو انا نفسی اذا کنت لا اتذکر وقائع هذه الحیساة الحاضرة ؟ کیف اعرف نفسی هناك اذا کنت لا اذکر شیئا ؟ وکیف ، بغیر ذاکرة ، استطیع ان اعرف اولئك انذین کنت عرفتهم ، او الذین کنت احبیتهم ؟

ان المسسألة التي تهم الأخلاق ليست هي الخاود أي خساود كان . انها على الخصوص خاود الذكري ، لكن ما رأى النجربة ؛

نزعة خيرة من التعقل والتدبر تحاول تقرير اسسساس خالد للمسدالة الني تنيا ما يعز الناس وجودها على الارض أثم اليس في ذلك الاعتقاد اعظم حافز على الغضائل وابلغ واعظ يدعو الى الاسسستقامة وحسن الماملة بين الناس أوماذا كان مدير العالم ينتهى اليه في هذه الحياة لو أن الانسانية كلها اخطاهاالتوفيق نلم تدن بهذا الميدا لا هن طريق الفلسفة العقلية السليمة ، ولا عن طريق الاديان أيوم لا يؤمن امرؤ الا بان البدا والمسير هو في هذه الدار وفي غمرة هذا العالم المادى أ أكان يتسامح أحد لاحد في حق وانكان كلمة يزيد عليه بها أ بل أكان يسمح أحد لاحد بأن ينال من الله من حق أ وايم الله لو أن اخيسار العالم في أي يسمح أحد لاحد بأن ينال من الله من حق أ وايم الله لو أن اخيسار العالم في أي أن ليس وراء هذه المدار من حياة لحاول كل منهم أن يفني جميع من في الارش أيفيز عو بالبقاء وحده ، وماذا ، اذن ، سيجمله يبقى على معالم الخير في نفسه ويبقى لابسا رداء الغضيلة ما دام أن هذه الغضيلة لن تكون له الا غبنا لا عوش له ، وخسارة لا ورجع وراءها أ

ان الذاكرة مرتبطة أوثق ارتباط بحياة البدن ، أنها لتضعف عند الشيخوخة ، وأنها لتختفى في بعض أحوال المرض ، أيجب أن يعتقد أنها تبقى بعد انحلال البدن أليجب أن يعتقد أن الموت يردها على أولئك الذين كأنوا قد فقدوها من قبل (١) أ

 ⁽۱) خلاصة كلام الفلاسفة في هذا الايراد الذي يعتبرونه مشكلة لا حل لهاء
 هي أنهم يرون أن مسألة الخلود في نفسها غير ممكنة لعدة أمور بديهية :

اولا - ان هذا الخلود لا قيمة له ما ام يستصحب (الذكرى) أى تدكر المرء حياته الاولى وملابساتها وشخصيته التى كان يمارس بها تلك الحيساة الاولى ، وأن يكون على يقين من أن شخصه فى الاخرى هو نفس شخصه فى الدياة الاولى ،

واأنيا ـ أن يشعر بأن المذاب الذي يحل به في الآخرة هو من أجل ذلوبه التي اقترفها في الدنيا ، وأن ثوابه الذي يتمم به فيها هو أيضا من أجل أهماله الخير: في الدنيا ، وبدون ذلك الشعود أن يكون لذلك العذاب ولا لذلك النعيم معني .

ثالثا .. يجزم المقل بالتجربة أن هذه (الذكرى) فير ممكنة ، لأن التذكر رهين بسلامة اللاكرة التى هى مرهوثة بسلامة البنية الطبيعية فاذا ما أصيبت البنية الطبيعية ولو بصدمة شديدة فان الذاكرة تزول ،

رابعا ــ أذا كانت هـــاه الداكرة ازول حتى بسبب مـــدمة فكيف يمكن يقاؤها بعد الوت الذي هو الحلال الم للاعضاء ؟

هذا هو ايضاح كلام القلاسفة ، وجوابه أن ذلك مسلم لو قرض أن ليس هناك ألها قادرا على أن يجمع ما تقرق من شمل البدن ألبت ، وأن يعبد البسه (الذكرى) ، وهو ما يففل عنه الفلاسفة دائما ، ولا يففل عنه العارفون ،

انه منذ نهساية القرن الد ١٧ م اخل (لوك) متبعسا طريق (مونتينى) يسجل ، بغضول ، ضروب الاختلاف بين الضمائر ، حسبما كان يكشف عن غوامضها قصص السائحين وتقاربر الجوث النبشيرية .

وفى القرن الـ ١٨ م اخذ الناس يقراون بدهشسة رسسائل سسياحات (كوك) و (بوجنفيل): ان ما يعتسبره المتحضرون الغربيون خيرا أو شرا ، ليس هو كذلك عند البدائيين الامريكيين وسكان الاوقيانوسية الذين برون مخلصين غير ما يرى متحضرو الفسيرب .

ولنقرا من مؤلفات (ديدرو) سفره المعروف (تكملة رحاة بوجنفيل): اذا كان الله يوحى الى النساس ما هو خير وما هو شر ، عن طريق صوت الضمير فلماذا يوحى الى بعض الناس بان نوعا من السلوك أمر واجب ، والى آخربن بأنه من قببل الساح والى سواهم بأنه اثم ؟

ان رجلا ممن يرون تعدد الزوجات لا يحمر خجلا من تحقيق ذلك التعسدد .

ان الزنجية لا تخجل من عربها .

ان رجلا من سكان جزر (تايتى) لا يستشعر من الخجل شيئا عندما يأتى العمل الجنسى أمام الجماعة التى ترشده دينيا الى ما ينبغى أن يعمل .

حقا ، أن المسادىء الميتافيزيقية التى عليهسا نقوم الأخلاق الالهية المأثورة لم يكن شيء أبعد منها عن الطابع العقلى .

ان فلاسفة القرن الـ ١٨ م لم يذهبوا ، مع ذلك ، الى حسد اعلان بطلانها . فكثيرون من بينهم قد وقفوا موقفا اكثر اعتدالا .

على أن مذهبهم في ذلك ، رغم اعتدالهم ، ليس أقل تهديما بالنسبة للإخلاق الالهية اليهودية _ المسيحية (١) :

ان فلسفة ميتافيزيقية الهية كهذه تدعى لنفسها أساسا من العقل ، كما ان الفلسفة الميتافيزيقية الالحادية لا تدعى غير ذلك .

لكن هل الفلاسفة الدينيون واضدادهم اللاحسدة قد ترووا جيدا ؟

انهم يعتقدون جميعا لأنفسهم ، لا فرق بين هؤلاء واولئك ، انهم على مكانة تمكنهم من البرهنة على أن مبادئهم لها قيمتها التى لا جدال فيها ، اليس ذلك ، من الطرفين ، سذاجة ظاهرة ، انه لا الذهب التأليمي ، ولا المذهب الإلحادي بقابل للبرهنة .

⁽۱) وضيح هذا ان بعض فلاسفة القرن ۱۸ م لم يصرحوا يبطلان المسادي البهودية سلسبحية في الاخلاق ، بل أوصوا بالإبقاء عليها لفائدتها في مجرى الحياة العامة ، ولكنهم عندما ناتشوا أسسها من الناحية العقلية أصدوا عليها الحياة العامية ، ولكنهم عندما ناتشوا أسسها من الناحية العقلية أصدوا عليها حكما قاسبا ، ولعل خير مثال لذلك هو صبيح (كانت) اكبر فلاسسفة ذلك القرن ، قانه دعا الى الإبقاء على العقائد الدينية المسيحية الكبرى باعتبار أنها لا تنافي الفسمي ، ولكنه قرد من ناحيسة أخرى أنها ليس لها أى دليل يمكن أن يدعى أنه عقلى ، ولقد سوى (كانت) في هذا الحكم بينها وبين جميع القضايا المبتافيزيقية سواء أكانت دينية أم الحادية وثنية ، فجميع ما شاد الفلاسفة من مبتافيزيقيات من مهد سقراط وافلاطون حتى مهسد (كانت) انما كانت بحججهم العقلية عليه محض معاولات لا صحة لشيء منها على النقد الفسحيح ، وسلطين الفلاسفة في عدا الموضوع فمن ياب أولى حجج رجال الدين ، أن العقل النظرى ؛ في نظر (كانت) ، يستطيع أن يخطو خطوة واحدة فيما وراء العليمة ، النظرى ؛ في نظر (كانت) ، يستطيع أن يخطو خطوة واحدة فيما وراء العليمة ، ما يمد الطبيعة ، الله بينه وبين عالم المبيعة ،

وان هذه الفكرة قد صارت في القرن الـ ١٩ م ركنا من الأركان الإساسية للفلسغة الوضعية (١) ٤ ومن قبل ذلك كانت قد عرفت عند بعض الانسيكلوبيديين .

امها في مؤلف (كانت) المسمى (نقد العقل الخالص) فانها تدوى كالصاعقة ، ولقد تصرمت قرون عدة والفلسسفة الالهبسة المتافيزيقية تجهد في أن تجد لها قواعد مسلمة .

ومند قرون أيضا نرى الفلسفة الالحادية المتافيزيقية تحاول ان تبرر تعاليمها بطريقة لا تخطىء .

ومن منذ قرون يحتدم النزاع دون التقسدم خطوة واحدة . البس هذا ، بكل بساطة ، لاننا عندما نضع لانفسسنا مسائل مبتاذيريقية فائنا نضع ، في الوقت نفسسه ، معضلات لا أسل في قبولها للحل أمام عقلنا الانساني المسلح بالوسائل التي لدبه للعلم والرهنة لا

ان ميزة (كانت) هو أنه أقدم على المسألة في صراحة . أنه ، أيضا ، قد انتهى فيها الى راى يجرح كبرياء الانسانية .

اننا لا نملك على رأى (كانت) الا ثلاث قوى للمقل: الادراك الحسى ، والادراك الكلى ، والمقل .

فبالحس نتلقى (مادة المدركات) . ونعنى بهذا ، الاحساسات والصور الفككة . واذن ، فحسنا أمامه صور ، ولكنه لا يستطيع

⁽۱) الفلسفة الوضعية هي التي لا تفهم المسائل الكوئية الا على اسساس على حربيي اما جميع الدعادي التي لا يمكن أن تفسر على هذا الاساس فهي جديرة بأن تكون مسائل ميثافيزيقية احتمالية . فمثلا تقرير نهاية للمسسائم لان خالقه هو . مستحق الخلود وحده يعتبر من قضايا الفلسفة الميتافيزيقية ، أما تقرير نهاية له لان الشمسى مادة لا بد أن يدركها المخمود يوما ما قتنتهي الحياة فهو من قبيل الفلسفة الوضعية .

أن يدرك في الخارج (١) الا من خلال عدسات الزمان والمكان المشوهة للصور . انه لا يستطيع أن يدرك ، في الداخل ، الا من خلال قالب الزمان . واذن فمادة الادراك ، والمحسسات المسلمة ، ليست الا مجموعة ظواهر : انها أشسباح وظلال اشسبه باشسباح كهف (أفلاطون) (٢) .

اما ادراكنا فهو ملكة تركيب ، انه يجمع مواد المدركات . وينى بمساعدتها الصور التى يكونها عن الأشياء وعن نفسه ، ولكن له طبيعته المخاصة ، انه لا يستطيع ان يكون المدركات الكلية التى ينجزها الا بالنظر الى مدركات حسسية ، بنظرات منحرفة ، بمساعدة مناظر خاصية ، وعلى ضوء بعض المقولات : انه لا يستطيع ان يدرك الأشياء الا تحت صور الكميسة ، والصفة ، والنسسية ، والكيفية ، انه حينتُ لا يستطيع أن يدرك عالما الا مصبوغا بالوان خاصة ، مرتبا على نظام خاص ، خاضعا لقوانين ،

⁽۱) اى خارج الذهن كادراك المرئيات وغيرها من المعسوسات التى لا تدوك الا و مكان خاص ، أو زمان خاص ، يغيران من صورها ويمسخان من مظاهرها . فكم من جميل في مكان او زمان هو بالمكس في مكان آخر أو زمان آخر .

⁽٢) كهف الملاطون ورد ذكره في كتسبابه (الجمهورية) وقد أراد افلاطون ان يضرب به مثلا للفرق بين المعلرف اليقينية وبين سواها من الضلالات والاوهام وقد مثل لتلك المعارف الموهومة بحال جماعة من الناس بعيشون مرغمين في كيف وانظارهم التي داخله المظلم وظهورهم التي بابه الوحيد المطل على العسالم ومن باب الكهف تلج اليهم ظلال ناس وكالتسسات أخر يبمرون بين نيان تشتمل تبسسالة بابه و ولان النيان تلقى اليهم بظلال تلك الأحيساء على حوالط الكهف الظلمسة ولسا كانوا يروا في حيساتهم مسوى تلك الظالما لقاهم مسيظنونهسا حقائق التعسركة ، فلن يستطيموا أن يتصوروا أن وراءها حقائق اوتق منها و وتكنهم لو خلى عنهم يستطيموا أن يتصوروا أن وراءها حقائق اوتق منها و وتكنهم لو خلى عنهم نتركوا عدا الكهف الى العالم الخارجي لعلموا الحقائق الاصلية وادركوا انهم كانوا جد مخدوعين يحسبون الاوهام حقائق وما هي الا المسباح خادعة ،

خاصة . وهذه القوانين هو منطبع بعمومها وضرورتها . وانها ، في الحقيقة لتعبر عن الشروط اللازمية لامكان التفكير الشعورى . انها لا يمكن أن تقصر عن شرح القواعد التي يخضع وسيخضع لها دائما العالم المتصور ، عالم الظواهر ، لانه عالم مدرك .

اما عقلنا فانه القــوة المطلقة . انه يطلب بكــل قــواه المبــدا الاولى (١) الذى يصير كل شيء جليا ، والذي لا شيء يشرحه .

انه يستولى ، من أجل ذلك (٢) ، على ما يقدمسه له الادراك الكلى من المبادىء العامة الضرورية .

انه يطمع (٣) بمساعدتها ، ان يدرك المطلق لكن ياله من جهسد من البداية محكوم عليه بالفشل :

أن المبادىء التى تعبر عن الشروط التي يدونها أية ظاهره لي

⁽۱) أي المبادىء المسلمة عند كافة العقسلاء بالبداهة ، أن العقل يبلل كل جهده فى محاولة رد الحقائق كلها الى أشياء جلية واضحة لا يمكن أن يشرحها ثيء لان الشرح لن يكون الا تحصيل حاصل ، وماذا يمكن أن يضاف من الشرح لايضاح هذا المبدأ الواضع : (الكل أكبر من جزئه) ، أن الشرح والبرهان لن يكون أيضاحا بل قد يكون تعقيدا لبداهتها .

⁽٢) أي من أجل طموحه الى تحقيق مبدأ الجلاء والوضوح والبداهة .

⁽٣) يطمع فيما لا قبل له به ، ان هذا هند (كانت) يعتبر طموحا اكثر مما يجب ، أن طبيعة العقل هي أن يستمد من المدركات ، والمدركات مؤلفة من المحسات المقيدة بقيود الزمان والمكان ، فبأى مسوغ يحاول ذاك العقل ان بخطى طبيعته لكى يدرك المطلق اللي هو طبيعة اخرى لا علاقة ببنه وبين عالم المدركات ولا عالم المحسات التي تؤلفه وتغذيه أن عالم المطلق لبس الا غيبيات لا رابطة بينها وبين عالم المقواهر ، كيف يمكن ، اذن ، لهذا المقل أن يجول نبها كما بريد له فلاسفة الكنيسة لكى يقدم لهم على منعياتهم في عاام الإلهيات براهين مقنعة ؟

تكون ممكنة لهى مبادىء صالحة ، بجلاء ، لكل الظواهر حاضرها ، وماضيها ، ومستقبلها ،

w,

لكن ما الذى تستطيع أن تحققه لنفسسها من قيمسة بازاء الغيبات التى هى بكل ضبط ليست مما يتصوره الشعور ؟

ان جهد المقل هنا يجب أن يفشل ، وأنه لفاشل فعلا . أنه ليتروى في نفسه ، وفي الله ، وفي الله :

انه حينما يتروى فى نفسه فانه يستخرج دائما قياسا كاذبا . ان الأنية (١) تبدو للشعور وحدة بسيطة منسجمة ، والعقل بؤكد حينئذ ، بانها كذلك وحدة بسسيطة منسجمة ، لكن بأي حق يسوغ له الانتقال من الاحتمال الى الحقيقة الواقعة ؟

اما حين يتروى في العالم فانه يقع في المتناقضسات . انه قد يبرهن في آن واحد على قضيتين متناقضتين ببراهين متكافئسة

⁽۱) الانية هي ما يعبر عن ذائية كل انسان كما يشعر هو بها ، ونيهما خلاف بين الفلاسمة من حيث تحديدها وطبيعتها أيرى بعضهم أن شخصية الره ، انيته) متمية دائما وقال بعضهم ببقائها من مبدأ حياته ألى منتهاها ، وعلى الخلاف تترتب امور هامة كالمسئولية والجزاء والحربة وسواها ، وبزعم بعض الحسيين أنها مجموعة شعور ، وبرى غيره منهم انها سلسلة حالات وجدانية ، ومنهم من يقول : انها مظهر من مظاهر التركيب الجسماني ، وبرى غير الحسيين أن شعورنا يدل على وحدة ذائيتنا وبقائها بدليل ذكرى الشخص ما مضى من حياته بما فيه من أحاسيس ومشاعر وجدانية وعقلية ، ثم كيف يتصور وجود حالات من الشعور أو سلسلة وجدانات بدون ذات تشعر وتجسد كما يدمي حالات من الشعور أو سلسلة وجدانات بدون ذات تشعر وتجسد كما يدمي الحسيون لا ولمل أقدم من قال بتغير اللوات : هيراقليطس الفيلسوف الاغريقي فيما قبل الميلاد بنحو ستة قرون وكان يمثل لتغير الكائنات بلهب الشمعة الذي فيما قبل الميلاد القول اما تقولا عليه من خصومه واما ذللا كان منه وايفسالا في مطابح

القوة . أنه يبرهن على أن العالم يجب أن يكون محدودا بحدود الكان والزمان . ويبرهن على أنه لا يمكن أن يكون كذلك . ويبرهن على أنه لا يمكن أن يكون كذلك ، وعلى أنه لا يمكن أن يكون كذلك ، وعلى أنه توجد علة فاعلة حرة وأنه لا يمكن أن توجد ، وعلى أنه يوجد موجود وأجب الوجود وله لا يستطاع لاأن يقطع بوجود أى من هذا القبيل .

ان العقل حينما يجهد في البرهنة على وجسود الله فانه لا يتمخض الا عن سغسطات ، ان برهان الطبيعيسات ، وبرهان العلل النهائية يظهر انهما لا يبرهنان على وجسود الله الا لانهما في لحظة يدحلان اختلاسا البرهان التجريدي (۱) في التدليل ، في حين ان البرهان التجريدي انها هو منطق مزيف ، انه يعتمد على ان الوجود هو الكمال الذي يمد الجوهر بكماله ، مع أن الوجود ليس الا تصويرا خارجيا هو من حيث نفسسه لا يستطيع تكميل أي شيء ،

ذلك هو (على رأى كانت) نقد قوى المعرفة ، ان أية تجربة مباشرة ، سواء أكانت من خارجنا أو من داخل انفسنا ، لا يمكن أن تقدم لنا سوى احتمالات ، وان أى تفكير منطقى لن يستطيع أن يقسدم لنا دليلا على وجود الله ، ولا على خلود الروح ، ولا على حربة الارادة التى تستمد منها الاخلاق الالهية المأثورة كل مقرارتها وأدلتها .

وان (كانت) ليدعونا ، بدون شك من أجل أسسباب أدبية ،

⁽۱) هو الدليل الذي ألفه القديس انسلم •

الى العقيدة في الله والى ذلك الخاود وتلك الحرية التى لا يمكن البرهنة عليها . ولكن ذلك ليس الا عكسا لنظام الفلسفة الدينية .

لقد كان يظن انه يمكن ان تؤيد بعض الاعتقادات الاخلاقيسة بمساعدة بعض الادلة الميتافيزيقية ، ان العكس في ذلك كله هو ما يجب أن يكون ،

انه التروى فى شريعة الواجب (١) فقط ، وفى مرماها ، هو وحده الذى يمكن أن يبرر ما تدعونا اليه التعاليم الدينية فى الناحية المينافيزيقية ، أنه ليس فى عالم المينافيزيقا أن نأخسلة انسنا بالبحث عن أسس للاخلاق ،

⁽١) مرى (كانت) أن التماس أدلة مقلية في مالم (الميتأفيزيقا) ليس الا بحما وراء أوهام . فالبرهنة على وجود الله ، وخلود الروح ، والحياة الآغرة ، تلك المتقدات من طريق المبادىء المسلمة التي أساسها الاول هو قانون الواجب اللي تشبت (كانت) بانه فطسرى في النفس الانسسانية وبدهي الى حسد انه لا حاجة به الى شرح او بيان : كل نفس انسانية يوجد فيها هذا القانون الذي يدقع الى السلوك الاخلاقي الغاضل وما يستلزمه من تضحيات دون انتظار مكافأة أو خوف عقوبة ، ذلك ميدا مسلم به دون جدال ، (تلك هي الخطوة الأولى) ، لم لما كان هذا البدأ لم يوجد عبدًا ولم يوجد له جزاء في هذه الحياة كان لابد من حياة اخرى ليؤلى فيها هذا القانون لماره ويلتى فيها من يتبع هذا القانون ما هو اهل له من ثواب (وتلك هي الخطوة الثانية) .. ولما كان الوصول الى مثل تلك الحياة لا يتألى الا بقلود الروح كان خلودها أيضا مبلما به (وتلك هي الخطوة الثالثة) . ولما كان هذا الخلود لا يحقق وحده ذلك الثواب كان لا بد من اله يفيض الخير على أولئك اللين استحقوه وسعوا اليه بدلك الخلود (وتلك هي الخطوة الرابعة ؛ التي يتضبح فيها وجود اله كميدا مسلم أيضسا لا حاجة به الى دليل . بل لا يستطيع دليل أن يشرحه لائه أن يزيده وضوحا ،

وهله خاتمة ذات مكانة من العندمسة على ما إبا من ننائج هاسة :

اذا كان (كانت) قد أصاب ،فلن يكون الملاحدة الانسيكاوب دبون على حق في اعلانهم بطلان الأخلاق (١) الإلهية .

ولكن الأخسلاق الدينيسسة تكون معتوهة اذا هي نخيلت ان موضوعاتها التي تعلن بهسسا عن نفسسسسها هي موضوعات قابلة المهله .

واذن فان نتيجة حتمية تلزم الانسيكلوبيديين المهدين للفاسفة الوضعية ، كما تلزم (كانت) نفسه (١) : مستحيل أن يوفسع موضع الثقة تلك الأدلة الكلاسيكية التي تدعى أنها قد برهنت ، بما لا يقبل النقض ، على وجود الله ، وعلى خلود الروح ، وعلى حرية الارادة ، وعلى الطابع الالهي في الضمير الأخلاقي ، ومستحيل وبالتالي ، اذا أريد اعطاء الأخلاق قاعدة ثابتة ، أن بعتمه على القاعدة وعلى وجهة النظر الالهية اليهودية للسيحية .

⁽۱) أى اذا كان (كانت) مصيبا في مجموع آرائه ومنها تبرير هذه المتقدات الدينية التي رأى الابقساء عليها ولو أنها لا يمكن البرهنسة عليها عقليا ، فان الفلاسسفة الانسيكلوبيديين يكونون مخطئين في اعلانهم بطلان الاخلاق الدينيسسة اعلانا لا تحفظ فيه ولا مجاملة ،

 ⁽۲) یعثی آنه لیس معنی ابقاء (کانت) علی القررات الدینیة آنه یکون فی الامکان آن تدعی لنفسها اساسا من العقل ، لان (کانت) آطل ذلك و تشی طبه تضاء لا مرد له .

⁽٣) أي مهما كانت مجاملة كانت في ابقسائه على اسس الاخلاق الدنيسة . فانه لا قرق بينه وبين الانسيكلوبيديين الذين رقضوها دون مجامئة ، لان (كانت) يتفق معهم في استحالة بنائها على اسس عقلية ، وعليه فان النتيجة التي تلزم . كلا الطرفين واحدة : وهي انه لا ثقة بعد اليوم في تملك الادلة الفلسيفية التي طانا جهد فلاسفة الكنيسة لكي يليسوها الطابع العقلى فاذا هي بعد الامتحان . المقلى لا سئد لها من العقل ،

السبب الثالث تقدم الأبحاث الاجتماعية:

ان نمطا ثالثا من الأسباب يبدو أنه قد ساهم فى تقوية هذه الحركة . أنه منال بلاء القرن ألى ١٧ م ظهرت آراء جديدة عند بعض الأخلاقيين ، أن تلك الأراء ، بالتأكيسة ، قد ساهمت فى توجيه العقول وجهة أخرى فى الأخلاق ، وليقرأ فى هذا القام ، مؤلفسات هوبز ، لقد كان تأثيره عظيما فى وسط الفلاسفة . وأن أثره ليشاهد فى الكتساب الرابع من (أخلاق سبينوزا) . وأن هذا الأثر ليرى أبضا عند غالبية الأخلاقيين فى القرن ألى ١٨ م. يرى هوبز ، أن هناك مبررا لاعتبار عصرين مختلفين فى التاريخ الانسساني:

عصر الحالة الطبيعية السابقة لتكوين الجماعات .

ثم عصر الحالة الاجتماعية حيث الأفراد يتجمعون ويتعاونون.
اما في الحالة الطبيعية قان بنى الانسان كانوا متفرقين منعزلا بعضهم عن بعض ، وكان لكل منهم ، بناء على ذلك ، حق طبيعى بشمل كل شيء : كان يحتساز الفرد ما يرى أنه تافع له ، وأن بصنع به ما بشاء ، وأن يستخدم أية وسيلة ، مهما كان نوعها ، لنبله . وقد كانت المساواة أذ ذاك كاملة بين الأفراد ، ومهما عمل انسان ضد انسان آخر قليس ظالما ، (حرب الكل ضد الكل)

وفى حال كهذه (يجب أن يستأثر الأقوى) ، وحيازة القوة كانت ، أذ ذاك ، هى الوظيفة التي تعلو فوق كل شيء ، ونتيجة ذلك : أنه في هذه الحالة الطبيعية لم بكن الانسان (الا دُنبا على

و (سلطة الكل على كل شوء) -

اخيه الانسسان) (١) . وانه للو حق في أن ينونه ، ما دامت تلك الحالة قائمة .

ومن هنا نشأت تلك النتيجة : في عصر الحالة الطبيعية يسود الرعب بين بنى الانسان ، وأن دماءهم لتجمد في عروقهم منه . انه للدهلهم ، أنهم للذلك ، يريدون أن يضعوا حدا لتلك الحالة .

(۱) يرى أولئك الفلاسفة الوضعيون ، وعلى الاخص اصحاب مذهب التطووة ان الانسان لم يكن له في الاصل شيء من هذه الانسانيسة التي تشساهده عليها اليوم ، انه لم يكن الا وحش غاب كبقية الوحوش الاخرى ، لم يكن له منالهلم شيء ، ولا من الشرائع شيء أصلا ، كان سبعا يكل ما للسبعية من معنى وكان نبل السبعية خليقة أحط من السباع دركات ، ثم بقانون الترقي والتطور تحت دوانع الحاجة وقسوة البيئة بدأ يكون فطيعا ، ثم بدأ القطيع بتطور بدائع المحاجة الى التعاون والتسائد ، ثم انتقل بعد ذلك الى مرحلة التشريع البدائي اللي يعطى صاحب القوة كل شيء ، ثم انتقل الى مراحل من التشريع أرقى انسانا سويا راقيا فليس يعيها أولئك الفلاسفة ادنى التفات ، أنها عنسدهم انسانا سويا راقيا فليس يعيها أولئك الفلاسفة ادنى التفات ، أنها عنسدهم نمة (ميتأفيزيقية) تنظم في سلك الاساطير لان فلسفتهم التجرببية لا تبسائي بما لم يقم عليه دليل من الملم والتجارب ،

ولكنا نسائلهم أى دليل لكم فى هذه التجارب أان الامم ، حقيقة ، فيها الراقون ، وفيها المتحطون ، وفيها المتوسسطون بين هؤلا، وأولئك ، ومع ذلك عندما نرجع الى تواريخهم البعيدة فى القدم نرى أن أدفى الامم اليوم كانت احطها فيما مضى ، وأن بعض الامم المتوسطة أو دون المتوسطة كانت أرقى الامم نيما مضى ، فليست المبرة ، أثن ، بقائون التطور ، بل أن وراء ذلك اسبابا أخرى ماعنت بعض بنى الانسان على النهوض وأسبابا قعلت بالبعض الآخر ، ثم أن دعوى وحشية بنى الانسان لان منهم اليوم من لابوالون قساة كما كان منهم قديما أشرى على الشر وأقسى ليست تقوم بالتجربة برهانا قاطما لان الانسانية قديما وحديثا منها الطيبون الاطهار البرآه بل الذين يفضلون الملائكة والقدنسين ،

ومن هنا تنشأ الجهود في أيجاد خلطاء لكي لا يبقى الفرد منعزلا ، ضد الجميع ، بدون ظهير ولا معين .

وهاك ما رآه القدماء قبل (هوبز) ، فى فهم اساس الجماعة : كان ارسطو يتخيل ان الانسان مدنى بالطبع ، وهذا حق ، بالنسبة للنحل والنمل ، ولبس هذا حقا بالنسبة الى الانسان .

وآخرون اعتقدوا ان بنى الانسسسان قد ترابطوا قيما بينهم بسبب تعاطف طبيعى ، او بسبب اهتمامهم برغد الهيش . حقا ان هذه الأشياء تلعب دورا هاما فى التطور الاجتماعى ، انها تقوى المجتمع الذى قد كان ، انها ليست هى التى خاقته ، أية تجربة تلك التى دعت بنى الانسان قبل تجمعهم ، الى ان يكون لهم رغبات وفوائد بجنونها من تجمعهم ؛ انه ، فقط ، (الرعب المتسادل بن ينى الانسان بعضهم من بعض) دفعهم الى الخروج من العسزلة ، والى تكوين الجماعات ،

ومن المؤكد أن الحياة الاجتماعية لها أساسها الطبيعى ، لأن الطبيعة هى في الحقيقة التي تحسدونا الى اختيار أقل ما يمكن من الألم ، أنها ، في الحقيقة ، هي التي تحملنسا على أن نتمنى الحصول على زوجة وعلى أبناء ، وهي التي تربطنا برغد الهيش مكثمرة للحياة الجماعية ،

ان الكلمة الأخيرة ، فى ذلك ، ليست دائما متفرقة ، اذا كان نو الانسان قد كونوا جماعات فما ذاك الا بسبب حب الذات ، وليس (بسبب تعاطف قوى بحماونه لأمثسالهم) ، ان الطوائف الاجتماعية انما نشأت عن حاحة كل فرد الى الشعور عظمانينته .

ومهما بكن الأمر في هذه المسالة الجدلية فان حقيقتين تظهران: يبدو قبل كل شيء ان تجمع بني الانسان لا يمكن الا بشروط مخصوصة . ولو أن فردا استطاع أن يحقق حريته الأولى كاملة نانه ما كان يستطيع متابعة حياة الاجتماع بالآخرين . وانه لن يستطيع ذلك الا بتحديد مطامعه وحقوقه التي يعتقد أنها تشمل كل شيء .

ولكى تتلو الحالة الاجتماعية الحالة الطبيعية فلابد من توفر، غرط: أن يوضع عقد اجتماعى بين الأفراد (يتنازل فيه كل منهم من شيء من حقه الخاص) و (ويقدم للأخرين بعض المزايا).

كيف يمكن ، اذن ، أن ينظم مثل هذا العقيد ؟ لنلجسيا إلى .. العقل فهو يهدينا ، انه يعلى علينسا ما يسميه هوبز (القسانون الطبيعي) . ونعني به : ما يجب عمله ، وما يجب الامتناع منه ، لتى يمكن الابقاء على حياة الجماعة وعلى أعضائه أطول مدة سكنة . ويرى هوبز أن ينظم مواد ذلك القانون على هذه الصورة : التزام باحترام هذا العقب والمحافظة على حدوده . التزام والاخلاص لشركائه الذين تعاقد معهم ، التزام بأن يكون المرء سهالا وعلى استعداد لخدمة مواطنيه . التزام باظهاد الرحمة ، وأن لا تكون عقوبة إلا بقصد ضمان المستقبل ، وأنه يكف عن الاسساءة وعن كل صلف جارح للشعور ، وأن يمنح الآخرين من المزايا مالا يفن هو به على نفسه ، وأن يظهر الانصاف ، وأن يختار محكمين ن أحوال المجادلة والمخاصمة . هذه الالتزامات كلها من يريدها لسيعرف مصدرها . انها جميعا مقتبسة من وصابا الانجيل . لا عاملُ النساس بما تحب أن يعاملوك به) ، (على المرء أن يضسم لنسه موضع من يريد أن يعامله بأي نوع من أنواع العسساملة) كم إلا يعملن أحد في الآخرين ما يبدو ، له هو نفسه ، كريه الذاق). ان (القانون الطبيعي) مأخوذا على هــــــــــــــــــــــــــ الصورة هو على

ان (القانون الطبيعي) ماخودًا على هساده الصوره هو على راى هوبر قانون الأخلاق ،

وقد دعاه ذلك الى ابداء هذه الملحوظات : منف اللحظة التي بعدل فيها بنو الإنسان عن حقهم الطبيعي الأول المتسد الى كل

شيء ، ويضعون عقدا اجتماعيا مبنيا على العقل ، ويشرعون في السير على مبسادته ، فانهم يحققون لحياتهم الخاصسة صفات لا نهاية لسموها على حياتهم الطبيعيسة الأولى ، قبل التجمع لم يكن الإنسان لأخيه أكثر من حيوان مفترس ،

والفضل لحياة التجمع ان اصبح كل الآخرين ملاكا حارسا ، وان قبول الفرد أن يطبع هذا (القانون الطبيعى) الذى هو فى نفس الوقت (قانون الأخلاى) لا فرق بين احدهما والآخسر ، ما هو الالن هذا القانون هو الاساس الذى يجعل الاجتماع أمرا ممكنا ، وليس هو من أجل كل فرد أمرا نافعا فقط ، بل أنه أكثر من ذلك ، ضرورى لكل حركاته وسكناته ،

وهكذا ، تحت تأثير هذا النظام ، تتولد في العالم الفكرة التي مستشق طريقها :

هل الأخلاق ، بعد البحث ، هى ما أرادت النصوص الدينية ان تفهمه منها ٤ لقد فهمت على أنها ذات أصل الهى ، أليست هى ، بكل بساطة ، ذات أصل اجتماعى ٤

ولقد اعتقد ، أيضا ، أنها مؤمسة على الخوف من الله ، اليست قابلة للاعتبار والتقدير بما فيها من المنقعة التي تقدمها للجماعة التي بدونها ينقرض النوع الانساني ؟

ومهما يكن من شيء فأنه عندما يشرع بعض الفلاسفة في بث فكر من هذا القبيل ، فأن الحلول القديمة تتأرجح والمسائل تتعلور ولو لم يصلوا إلى النتائج التي تتضمنها هذه الفكر كما ترى في صنيع هويز هسدا .

السبب الرابع سلوك رجال الكنيسة:

عرفنا فيما مضى ثلاثة أسسباب: قلة ثقة فى ناحية التعاليم الدبنية الماثورة . وقلة ثقة فى الناحية الفلسفية الميتافيزيقية ذات الطابع الدينى . وتقرير للطابع الاجتماعى للاخلاق . ذاك هو ما عرض للخطر ، فى نظر المفكرين فى القرنين ١٧ ، ١٨ م قواعد الاخلاق الدينية اليهودية ـ المسيحية .

بيد أن المفكرين كانوا ، أذ ذلك ، قليلين ، كما أنهم لايزالون كذلك في عصرنا هذا ، أن تفكير الفلاسفة لا يتحرك الا في دائرة ضيقة ، أنهم لا يؤثرون في الجمهور الا بعد أن يصير من الأهلية بحيث يفهم فكرتهم ومكانتها ، وأن النقد العقلى الدقيق لا يعد الجمهور للثائر بالفكر الا على ندرة ،

أما الذي يستهوى الجمهور ويهزه فهو الشناعات : الشناعات ! أن الأخلاق الديئية كانت عرضة لها في أغلب

الأحيان ، خلال القرن ١٧ م ، انها أضرت بها بأكثر مما نالها من جميع أفكار الفلاسفة .

وليس يغيب عن الذاكرة اهم صورة من صور ذلك النزاع: تلك المنازعة المؤثرة الدائمة بين (الجزوبت) وبين (الجنسينست)، ان الجدال هنا لم يبق مجرد برهنة علمية بين باحثين دينيين واخلاقيين متعمقين ، أنه نزل الى الصالونات أولا ، ثم نزل ، مع كتب بسكال ، وعمليات « البوليس » الخشن الى الشارع .

ان كتاب بسكال PROVINCIALES اكتاب مرعب ، انه ليحوى آراء واضحة منطقية مملوءة باصفى عقلية فرنسية صاخرة مستهزئة ،

وعلى آثره ساد في القصر وفي المدينة تلك الحالة : حول اصعب السائل الالهية الأخلاقية عم الاضطراب .

وانه لطريف أن أولئك الذين يظن بهم الاتحاد لم يتفقوا الا على الألفاظ التى يتكلمون بها . أما على الحقالة فآزاؤهم متناقضة .

فعند (الجنسينست) أن (آدم عادل ولكن اخطأه التوفيق) وفي هذا ما يتضمن العقيدة القائلة بالقضاء والقدر (الجبر) .

أما عند (الجزويت) فان الانسان له من التوفيق دائما ، قدر كاف ليعبد ويتضرع ، والله لا يمنع ، قط ، توفيقه الناجع عمن يضرع اليه ، وفي هذا ما يدهب الى أن للعبد قدرة وحرية ، اما أتباع (توماس أكوين) فانهم يقولون ما يقوله (الجزويت) ولكنهم يفهمونه على وجهة نظر (الجنسينست)، أغباء هسدا أم نفاق ؟ تلك نتيجة جارحة للشمور تماما .

لكن ما الرأى فى تفسيرات الجزويت للاخلاق المسيحية ؟ يجب ان تدرس هذه الأخلاق عند آباء الكنيسة ، انها مذهب صادم من الاحترام والحب ، جميع الواجبات فيها واجبات نحو الله ، ولكن لاسبيل الى ارضاء الله الا بممارسة مكينة لاعمال التقوى والعدالة والتضحية ، تلك أخلاق تبدو بعيدة عن الاحتيال والنفاقة ، كل شيء فيها مضبوط ، وصادم ، وسام ، ومشروع .

والأم صار هذا المذهب عند فقهاء الأخلاق (جماعة المسيح) ؟ لقد شرح بسكال للجمهور الذاهل المبهوت .

وهذا هو شرحه لقاعدة (الآراء الأصوب) :

أنت تتردد ، مثلا ، أمام مشكلة أخلاقية فتلجأ الى ضميراً تستنصحه بعناية ، أنه يجببك بوضوح عما عرضته عليه ، وأنت اذن ، تعتقد أنك قد أصبحت عارفا بما يجب عليك . لكن لنفرض أن ما قد عرفته يتكلف جهدا لتنفيذه ، الله تكن على استعداد لذلك . انك أن تكون ملزما ، حرفيا ، بعمله . هناك علماء الأخلاق الذين تعرسوا بالواجبات . ومن بينهم يتميز (علماء وقورون) فانظر ، اذن ، بعاذا أفتوا في هذا الموضوع الذي يشغلك . فاذا ما أصدر أحد هؤلاء (العلماء الوقورين) ، كائنا من كان ، رأيه في هذا الموضوع بما يخالف وحي ضميرك فالسبب معروف . ولك المحق في أن تتبع رأيه حتى ولو خالف كل ماافتاك به عقلك وقلبك .

تتبع ثبت (العلماء الوقورين) . وهذا الثبت مخيف الى حد كبير : مثلا أنا أقول : ايها الآب عندما جئتم توارى من الوجود (سانت أوغسطين) و (سانت كريسوستوم) و (سانت امبرواز) و (سانت جيروم) وسواهم ممن كانوا يرجون للتعريف بما هو من الأخلاق ، ولكن على الأقل يجدر بى أن أعرف أولئك الذبن جاءوا من بعدهم .

فمن ياترى أولئك الخبراء الجدد ؟

انهم قوم مهرة مشاهير . هكذا يجيبني :

خل مثلا (فيالوبس) ، (كونينك) ، (لاماس) ، (اشوكيه) ، (ديالسكوزيه) ، (ديالاكريز) ، (فيراكريز) ، (ايجبولان) ، (تامبورات) ، (فيرنانديز) ، (مارتينيز) ، (سواريز) ، هرنيكيز) (فاسكيز) ، (لوپيز) ، (جومي) ، (سانشيز) ، (دى فيشين) ، (دى جراسيس) ، (دى جراساليس) ، (دى بيتجيانس) ، (دى جرافاييس) ، (سيكلانتي) ، (بيزوزيري) ، (باركولادي بوباديلا) ، (سيمانشا) ، (بيري دي لارا) ، (الدنيا) ، (لوركا; (دى سكاريسيا) ، (كارننا) ، (سكوفرا) ، پيدريتزا) ، (كايريتزا) ، (دي كلافاسيو) ، (فيلامي)، (دي كلافاسيو) ، (فيلامي)،

﴿ آدام آماند) ، (ایربارن) ، (بینسفیلد) ، (فولفانجی افوریر) (فوثری) ، (ستریفورف) ،

آه ایها الأب (هكذا اجیبه مرعوبا) أكل هؤلاء الناس كانوا مسبحین حقا ؟

وهكذا يشرح بسكال طريقة (التقييد الذهني) .

يطلب منك ، مثلا : هل كذبت ؟

وانت فى الحقيقة قد وقع منك الكدب ، ولاتريد أن تعترف بصدوره منك ، هنا تكون على حق فى أن تجيب بأنه لم يصدر منك كدب ، لانه يكفى ، لكى تكون فى وفاق مع ضميرك ، أن تتحفظ بعض التحفظ : مثلا قبل أن تجهر بقولك (لم اكذب) تقول فى سرك . كلمة (المنى او أنى) أو (ليتنى) ، أو بطريقة احسن : بعد أن تجهر بقولك (لم اكذب) تلحقها ، فى سرك ، بكلمة (اليوم) .

ذلك هو التمرين المرذول الذي يجعل من التستاعات بكافة ضروبها امرا مشروعا .

وهنا بنعجر بسكال فيقول (وسيقول لك الآب : ها أنت ذا ترى انك أنما قلت الحقيقة ، وأنا أقول له : اعترف بذلك أيها الآب ، ولكن ، فقط ، يظهر لى أن ذلك معناه : حقيقة في السر ، وكلب في العلانية) .

وهكذا يشرح بسكال مسالة (توجيه القاصد) :

اذا كنت تقتل لتسرق فلن تجد لك عدرا يقبل . أما اذا كنت تقتل دفاعا عن نفسك فما عليك من ملامة ولا تأثيم .

انها اذن ، هي النية التي تصير عملك بريثا او غير بريء . ولا شيء بلزم لذلك اكثر من هذه النية . فاذا ما اردت عملا يجر

علبك اللوم فان في استطاعتك أن تعمله بلا جسربرة تلحق بك . ابحث ، فقط ، عن خير طريق لتوجيه مقصدك في هذا الامر . انخذ لنفسك القصد الذي به يجب به أن تصمير خطبئتك التي ترتكها لما لا ضير فيه . وأن في هذا ، غالبا ، لمنفعة جسيمة :

مثلا اتت ترى الأخلاق تحسرم المبارزة ، وتبيسح الدفاع عن النفس . اذن، فخذ سيفك ، واذهب في موعد المبارزة الذي يحدده خصمك ، ومكن يدك من قبضته ، وانتظر أول بادرة من هجومة علبك فيكون لك الحق في قتله بنية الدفاع ، وهكذا تقال هــذا المدو اللدود .

وبنفس الطريقة يستطيع مستحق في وقف أن يتمنى موته النسلط عليه ، وكذلك أن يتمنى الابن موت ابيه ، لكى يظفر كل منهما بما يريد ، و لكل منهما أن يسر بوقوع هذا الوت ، لانه انما كان يقصد يتمنى الوت فائدة ينتظرها ولم يكن لعداء شخصى ،

ويشرح بسكال أيضا العمليات الصغيره التي تقوم مقام الدين الصحيح :

انه ليكفى أن يحمل المتدين بعض ابفونات ، وان يربل بعض أدعية ، وأن يعد بمسبحته بعض عشرات ، وإن يركع بعض كمات وأن يعمل طبقا لطائفة من الطقوس الدبنية الصبيانية الدليلة ، وهكذا يتال ضاالعدراء ، ورضا القديسين ، ورضا المسيحنف،

اما العدالة والايثار ، ومحبة الله فلا تأتى الا أخيرا .

وان بسكال ليجبه هذا الذهب ، مذهب الففران الرخيص الني يُوافق أهواء الناس ، والذي يسمح ، لقاء بعض شعائر دينية بكل ضروب الخطيئة وغواياتها ، ذلك الغفران الذي يلقى في روع الناس أن من يقوم بهذه العمليات (دون أن يغير من الوكه الشائن) من يرد، أله الى الايمان الصحيح بعد موته ، أو أن ألله سيبعثه

خلقا آخر . (وفي ذلك ما يبدو لى مورطا لأصحاب الخطايا في فوضى خطاياهم ، بسبب هذه الفكرة الباطلة التي تقوم على أسس تلك الثقة الجريئة ، أكثر مما يبدو لى آخذا بيدهم الى التوبة الحقة التي تأتى كثمرة للتوفيق الالهي وحدة) .

كل ذلك قد تفجر ، كما تنفجر القنبلة ، وسسط هذا السعب . المؤمن .

ان اولئك الذين هم اصحاب الحظوة في القصر ليسسوا هم (الجنسينست) الشرفاء الى حد الصرامة .

انهم (الجزويت) انفسهم اللى لينوا الأخلاق الدينية حتى احنوها أمام جميع مقتضيات الحياة الانسانية .

فالاضطهاد نصيب أولئك (الجنسينست) المتشددين .

اما (الجزويت) ذوو الرخاوة فهم اصحاب المكانات السامية الكهنونية ، وأصحاب الحق المنيف في أن يعدوا من بين رتبهم رتبة للقي الاعتراف من الملك .

وما ثم شك في أن (الجزويت) قد عارضوا (الرسسسائل الصغيرة) ليسكال بردود فوق ردود . وأنهم ليحتنجون ضسد التاويلات التي أعطيت عن فكرهم وتعاليمهم ، ولكن ذلك لم يجدهم بحدوى .

وكانت النتيجة أخطر مما توقعه بسكال . فقد الراد الله ان يفرق بين الأخلاق المسيحية وشروحها عند الجزويت . "فكان من سوء الحظ أن تستعر نار الجلل متجاوزة كل حد : أن عجسلة الأخلاق الدينية المانورة قد انزلقت الى حماة ، أنها قلم خرجت منها ، ولكنها بقيت بعد ذلك جد ملطخة .

او أن تلك الشنعة كانت الوحيدة 1 أذ أنه قبل أن يتوارى

شبحها بدا في الأفق دوى أخرى ، وأن تكن عده أخف ، بدون شك ، فأنها ليسبت أقل نتائج .

ان الأخلاق المسيحية تدعو المؤمن ، كما يبدو لنا ، الى محبة الله .

وكيف يجب أذن أن نحب الله ؟

ان هذا يستدعى تأملات وتأويلات .

وأيضا ماذا نري بصدد ذلك ؟

نرى ، والحق يقال ، سيدة نصف مجنونة ، اعنى (مدام جيون) تتخذ تعاليم ، وتعطى مئلا فيها من جِذبة الحب بمقدار ما فيها من بلبلة الخاطر ، ان حب الله الذى تطريه وتمجده انه: هو اتحاد الروح بالله ، ليس فقط بتجرد عن الغايات ، ولكنب فوق ذلك الى حد الوله ، والمسيحى لا يكون مسيحيا حقا الابان يغنى في الله ويدع الله يتحرك فيه ، وان الطريقة الحقة ، لمناجات الله ، تتلخص في ان يغرق المؤمن في تأملات في الله ، دون قول اوعمل أو طلب يرجى منه ، منتظرا تجلياته ، وهذه الحال اذا تحققت تماما فانها تملأ الروح من الله ، اما الأعمال حينئذ فلا قيمة لها ، ان نقاء الحب يجعل كل شيء نقيا ، وعلى هذا عندما تصل الروح الى ذلك المقام تصبح (خاضعة لجميع مظاهر العناية الربائية) ، انها لن تحب سوى المحن ، والتهم ، والرضا بالمخازى ، بل انها لتقبل ، فوق ذلك ، من أجل حب الله ، ان يحكم عليها بالهلاك التبدى من الله وباقصائها عن حضرته أبد الدهر ،

ومع هذا فقد كانت (مدام جيون) تنقل الى من يتصل بهسة هذه المديات ، لقد كانت تبشر، وكانت تنشر حولها بمجرد ظهورها مآكانت تغيض به من الخيرات ، ولقد كان لها مريدون متحمسون

وكنيسة صغيرة . وكل ذلك استرعى انتباه (بوسيه) واستدعى تدخله في الأمر .

وما كان ثمت من خطر لو استقرت الأمور عند هذا الحد .
ولكن انظر كيف خاض حبر من الأحبار مثل (فينلون) في هذا
الموضوع ، انظر كيف كان يظهر التشبث بآراء (بوسيه) ويظهر
الاتفاق معه ، ومع ذلك اخرج كتابه (شرح حكم القديسين) ، وهو
يميز في كتابه ، على الترتيب ، درجات كثيرة من الحب الإلهى . اننا
خحب الله على خمس صور مختلفة ، ولكنهسا ليست جميعها
سواسية :

بعض الناس لايحبون الله الالانه يرسل الطر لزروعهم ويبارك في حصادهم . ذلك ليس الاحبا رقيا ليس من الاخلاق ولا من الدين في شيء .

وآخرون يحبون الله خوفا من غضيه ، وطمعا في نعيم جناته ، وذاك ليس الاحبا لشهوة صغيرة ولاشيء فيه من الأخلاق بمعناها المحق . انه حب خاضع للحساب .

وسواهم يحبون الله لذاته ، ويضمون الى ذلك الطمع فى وابه وخوف عقابه ان لم يحبوه ، ولنسم هذا الحب حب الرجاء ،وفيه يستمر الحساب الانافى متغلبا ،

وبعض الناس يحبون الله بطريقة هي ، تقريبا ، مجردة عن الفاية ، بيد أنهم لا يتجردون تماما من بعض دوران حول شخصيتهم ومن بعض التفات الى قائدة ذلك الحب ، واولئك أيضا ليسدوا كالمبين في خاقبتهم ، ولا في تدينهم ، كل الكمال ،

ان الطريقة واحدة من الحب هى التى تهب الأعمال ملاها من الخلقية ، تلك هى محبة الله المجردة ، والله حينتك ، يكون محبوبا لذاته ، دون شريك ، اما اعتبار المنافع والمضار التى يمنحنا اياها أو التى يقدر على أن يمنحنا اياها فلا تلعب هنا اى دور ، أنه

حينئذ ، وحينئذ فقط ، لا يوجد سوى سيطرة الحب المجرد الذي له وحده المجد الاعلى وهو وحدة الخلقية الكاملة ، والتدين الكامل . وماذا تقول بعد ؟

ان (مدام جيون) ليست هي وحمدها التي تعرضت لغضب السلطة الكنسية ، ومضايقات السلطة المدنية .

ان (قينلون) أصيب ، أيضا ، بهذه الضربة ، وصودر كتابه ،
 وقضى حياته فى نصف منفى مذهب هو أسقفية (كامبريه) .

ان تقريظة الحب المجرد لم يكن هو كل ما اقترف . فقد اجترا على ان اخرج كتابا لتربية (دوق بورغونى) ملك فرنسا المنظر اسماه (تليماك) ظاهره ملطف وفى باطنه ما فيه . وكان مع ذلك ، عند من يحسن القراءة ، كتابا يبطن غير ما يظهر ، انه لم يكن ، فقط ، محاكاة دقيقة لهوميروس ؛ بل لقد كان ، فوق ذلك نقدا انتقاميا لسيرة الملك لويس الرابع عشر وضع لتربية حفيده هذا ، وفي هذا ايضا تتجمع حماة ذات اوحال ملطخة .

وها هى ذى السناعة الأخيرة التى ، حولها ، لم يكف (ثولتير) ومهاصروه حملاتهم . ذاك هو التناقض بين السيرة التى كان عليها كبار رجال الكنيسة وبين الاخلاق التى كانوا بعلمونها ويوصون بتعليمها فى الكنائس .

ان النناقض بين تلك القواعد التى تقعد بالشفاه وبين تطبيقاتها العملية لم تفلته تلك العقلية الشنيطانية للشعب الفرنسي منذ زمن بعيد . وان المؤلفات الكوميدية (الهزلية)للقرون الوسطى وللقرن الرام مليئة بذلك التناقض .

ولكن الأمور لم تكن قد بلغت من التناقض ما بلغنه في القسون الد ١٨ م . كانت الفضائل السيحية كالفقر والتواضع ، والقناعة ، والصوم والورع ، والسذاجة والرحمة ، وارادة السلام بالعدل ومحبة الله الخالصة ، كل ذلك كان خيرا للمؤمنين ، وللقسيسين وللقديسين ، وللخطب والواعظ ،

اما اساقفة البلاط ، والشخصيات الكهنوئية الكبيرة فقد كان لهم شيء آخر : البذخ والاحاديث المتأنقة مع النساء ، والشهرة في مجالس الخاصة ، والعجلات ، والخدم ، والارباح الجسيمة ، والموارد ، والمناصب ، وانه ما كان ليصدر عن النبل ولا عن الصلاح والتقوى أن تتقلد رياسة الكنيسة ورتبتها العليا في سن الثلاثين . ولم يكن ثم وسيسيلة انجح من التخويف بالله من ناحية ، وبالشيطان من ناحية أخرى لابقاءالشعب في خضوعه وسيكونه ، وجره إلى اقدام السلطة في طاعة واحترام .

لكن ما الذى يستشعره من قدرة الله ومن خوف الشسيطان الولتك الاحبار الموكلون بحكم الشعب ؟ انها لدعاية عجيبة (١) تلك القدرة التى يعطونها لنشر الأخلاق التى يطرونها فى الكنسائس ، ولنشر الحجج التى يقيمونها لترويج تلك الاخلاق .

وانه لأكيد أن كل مبالغة هنا ستكون من الخطورة (٢) بمكان : أن هاتيك الشناعات ليست هي التي نبهت أفكار الفلاسفة وصرفت طائفة منهم عن الأخلاق اليهودية - المسيحية (٢) ، لكن هل كان يتم لحججهم ما تم لها من تأثير أو لم تكن تلك المواطف التي كانت تحرك الجمهور تحت مشاعر تلك الشناعات ؟

 ⁽¹⁾ وجه العجب قيها انها كانت تقدم للناس ليعملوا بها دون أن يعمل بها
 أولئك الذين يشرعونها •

⁽٢) بمنى من الخطر أن يبالغ في الأمر على غير حقيقته لأن ذلك عدوان على الحقيقة التي أراد المؤلف بكتابه أن يخدمها .

⁽٣) أى من البالغة أن يدعى أن تلك الشناعات هى التى صرفت الفلاسسةة هن احترامهم للتعاليم المسيحية وافرتهم بأن يحملوا عليها حملاتهم الشعواء ملاتهم في الحقيقة حتى بصرف النظر من تلك الشناعات كانوا بدافع من عقولهم لا يحترمون تلك التعاليم ، وغاية ما في الامر أن تلك الشناعات ساعدت حملات الفلاسفة وزادتها قوة في نظر الجمهور المثقف وجعلت لهسا من التأثير ما لم يكن ليتم لولا وجود تلك الشناعات ،

ان عاصفة لا تستطيع أن تهوى بدوحة متوية السنين أذا ما كانت جدورها قد بليت بفعل الحشرات والتعفن فأنها تخر بكل ما عليها (١) .

ذلك هو تاريخ الصرح الفلسفى للاخلاق المسيحية ، لكن كيف استطاعت تلك الاخلاق ان تتمالك امام عقل يتكالب عليها في ازدياد مستمر متواصل أ على حين كانت قداستها لا تستند الى قدوة البراهين بقدر ما تستند الى سلطان القرارات الاخلاقية ذات الناريخ البعيد التى يخيل للعقل ، بسبب تطاول الزمان عليها ان لها من تلك البراهين ما يبررها إذلك السلطان الذى كان يتارجح في هواء العاصفة التى أثارها تفسير العهد القديم ، وشسستاعات الكازويستيك ،

⁽٣) يشبه الوّلف التعاليم اليهودية ما السيحية بتلك الدوحة ، ثم يعجبَم كيف استطاعت تلك الدوحة العسود لتلك العواصف مع أن سندها كان واهيا من ناحية العقل ؟ أن تباتها طبعا يرجع الى أن لها مبروات طال عليهما الرسان والناس يعتقدون أن لها حججا ومبروات وفي هذا ما أعانها على البقاء لأن المقاتلا الأورة لها سلطانها .



الأخسسلاق في الفلسفة الحديشة

منذ اللحظة التي رأى الفلاسفة فيها صرح الأخسلاق الدينية الماثورة بتقلقل ، بداوا بانفسهم مترددين بين طربقين :

١ -- احداهما أن يكشف في الأخلاق عن أساس مفتع ، وأضعين بناءه على أساس علمي بعيد عن كل فلسفة ميتافيزيقية .

٢ ــ ان تعتبر مسالة الاسساس الاخلاق مسالة قد رثت واصبحت عنيقة غير صالحة وأن يتخذ بازاء الاخلاق وضع هو يكل ما فيه جديد .

ومن هنا نشساً نوعان من البحث مختلفان في الحقيقة اختلافنا بينا ، في نظريات الاخلاق وفي طبيعتها وفي قواعدها .

وستجرى هنا على اصطلاح لغوى كان الاستاذ (ليفى برول آ أول من استعمله ، مجردين لفظه من كل معنى سيىء ، فنسمى المذاهب الاولى « ما بعد الاخلاق في الفلسفة المعديثة ، كما تسمى الاخرى « المذاهب المنشقة » .

مابعد الأخلاق في الفلسة الحديثة

عندما ترى الانسسانية نفسها فى حساجة الى التجسديد فانها المحاول دائما ساعلى التقريب سان تجسدد ما كتب له الرواج من قبل . وتلك ظاهرة بارزة فى تاريخ الفن ، كما أنها ليست أقسل بروزا فى تاريخ الأخلاق ،

ولما نال الفلاسفة من سأم في مذاهب العصور الوسطى ، دأى الكثيرون منهم أن يرجعوا الى وجهة المذاهب القديمة ، ولذا بدأوا يفكرون في (الخير الاعظم) ، ويحاولون تجديد فكرته بتحليل الامال الانسانية وأن يستخلصوا من ذلك نتائج منطقية لما يجب أن تكون عليه الحكمة والفضيلة .

وقد بدأت فعلا هذه الحركة ترتسم في الأفق منذ القرن ١٧ م عند بعض أولئك الفلاسفة الذين ، وأن لم يكونوا قد زهدوا في الميتافيزيقا ، فأنهم شادوا أعظم الذاهب ..

مذهب ديكارت

وخير مثال لهذا يتجلى في صنيع (ديكارت) ، اقد كان يعتبر الإخلاق اطيب ثمرة لدوحة الفلسسفة التي تكون المتافيز نقيا حذورها ، وتكون الغيزيقيا جذعها. ولكنه كان ، أيضا ، يعتقدارتلك الثم ة لا يمكن أن ينال جناها الا أخيرا . ولعل ذلك الاعتقاد ، وحدد ، كان السبب في أنه لم يضع في الأخلاق أي مؤلف كامل . وعلى كل حال ، فقد كتب الى (كانيت) أن افكاره في هذه المسألة حد مرتبة ، واذن ، فنحن نعرف أفكاره تلك ، في بعض نواحيها ، من كتابه 1 (مقال عن المنهج) ، ومن مقدمة كتابه : (المبادىء) ، ومن مراسلاته الى الملكة (كرسستين) والأميرة (اليزايث) . أن تلك الافكار مشوبة بعناصر قديمة : الخير الاعظم هو (السلام الروحي) . ومع أن ديكارت يعتقد أنه قد استمد بعض أشياء من (ارسطو) و (ابيقور) فان هذا السلام الروحي لا يختلف ، في نظره ، عن اللاحساسية الرواقية . ولقد كان ديكارت) يعلم الأميرة (اليزابك) فن استشعار هــذا الســلام الروحي . وان مقــارنة النصوص المختلفة لتدل على أن مذهبه الأخلاقي مستمد ، في بعض نواحيه من تعاليم (ابيكتيت) •

انها العواطف هى التى تعكر صفونا ، انها هى التى يجب أن نعرف كيف نسوسها ، واذن ، فنحن نملك ، بازائها ، وسيلتين للعمال :

ان تأخذ البدن ببعض المهرات او الادوية المناسبة، وأن نطبق، فيما بقى ، القواعد الرواقية : فمن أجل ذلك نحتفظ (بارادة قوية لعمل المخير) ، وما قاحية أخرى نعرف كيف (نضع رغباتنا فو وقاق مع الاشياء حينما لا نجد قدرة على وضع الاشسياء ونق رغباتنا و مان السلام الروحى هو رهين بذلك الثمن، وأنه أن المؤكد أن (دبكارت) كان جد عصرى حين كتب : « أو أنه ممكن أن نعثر على بعض وسائل تصير الناس ، على العموم ، أحكم وأمهر مما كانوا إلى البوم ، فأنى أعتقد أن أفضل طريق لذلك أنما هو طلبها بالبحث في الطب » .

ولكنه يبدو قديم النزعة جدا عندما يدعونا لأن نعتبر (كل الخيرات الخارجية كأشياء بعيدة عن سلطتنا) ٤.وأن ننظم رغباتنا بطريقة أن لا نرغب في شيء لن نحصل عليه ٤ وفي النهاية أن لا نتخلص هكذا من مملكة الخير الدنيوي » .

وعلى كل حال ، نرى (ديكارت) في طيبته ، وفي رواقيته ، نائيا عن وجهة النظر المسيحية المأثورة .

منهب سيينونا

انه المؤكد أن ليس من أجل الزهد في كل ميتافزيقيا اسس (سبينوز!) اخلاقه على تلك الصورة التي اختارها ، ولكنه ، حقا، اصدر على الميتافيزيقيا المسيحية حكما صارما .

انه تد اتخذ السبل التى سلكها من قبله الأخلانيون القدماء: ان الشيء الوحيد الحرى بالطلب هو ، في رأى سبينوزا السسلام الروحي ، السلام الداخلي المتون المشوب بالفبطة . ان ما يمكن ان ينال به ليس هو الطب ، وليس هو تنظيم العواطف بالارادة الحرة . انه ايماء الدكاء نفسه ، أن الادراك والارادة المسا شيئين مختلفين . انه السير من النوع انها شيء واحد يعبر عنه باسمين مختلفين . أن السير من النوع الاول من المعرفة الى النوع الثاني ، ثم من النوع الثاني الى النوع الذالث ، ذاك هو الارتفاع من وهدة الضلال الى الحقيقة الجزئية ، اللاث تقيقة الجزئية ، الله بنفس هذه الدفعة ومن الحقيقة الجزئية الى الحقيقة الكاملة . انه بنفس هذه الدفعة بكون المرعدا بأمواج الماطفة . وفي الدرجة الشائية يعود حدرا ، وموطأ الاكناف ذا نوعة اجتماعية .

اما فى الدرجة الثالثة فانه يصل الى الفاية من الفبطة وراحة الضمير وما ذاك الا لأن معرفة الدرجة التالثة تمنسح المرء الادراك الصحيح اللى يجب أن يطل منه على الكون ، أنها تبرهن له على أنه لا يوجد الا جوهر واحد : الجوهر الالهى المتحلى بما لا يتناهى من الخصائص التى هى فى ذاتها لا تتناهى ، والتى لاندرك منها سوى صورتين : الامتداد والفكرة ، أنها تبرهن له على أن أن ، وهو جوهر كل شىء وعلته ، لا يعمل شيئًا لفساية ؛ وأن ما يوجد لا يوجد الا قيه ، وكل ما يوجد انما يوجد بالفاعلية

الضرورية لذاته . كل ما يوجد اذن فما يمكن أن لا يوجد . انها تعد المرء هكذا لأن يربط ، بكشف نفساني باطني ، كل ظاهرة كونية بهذد العلة الأولى التي يتعلق بها كل شيء بالضرورة .

انها تطرد من ذهنه كل فكرة للصدفة ، أو الامكان ، أو حرية الارادة . انها ترى الانسان كل شيء (متجليا في مظهر الخلود) .

وليس يلزم أكثر من هذا الامداد الحكيم بتلك الطوبى التى ينشدها .

ولقد فهم ذلك جيدا (ديكارت) والرواقيون :

ان الذي يعكر صفو الانسان انما هو عواطفه من حب . وبغض، ورجاء ، وخوف ، ومع ذلك فالعواظف لها علاج . فاذا ما وجدت اية عاطفة عند المرء ، فعليه أن يشتغل بالتغكير في طبيعتها ، وأن يجد في تحديدها ، وأن يستخلص السبب فيها ، وأن يصرف فكره عن الموضوع الذي يثيرها ، مطبقا انتباهه على بعض الموضوعات الاخسرى . وليدرك أن الأمسر الذي نابه لم يكن الا نتيجة حتمية لاسباب أخرى ما كان يمكن أجتناب وقوعها ، وليعرض على ذاكرته سلسلة الأسباب التي لم يكن ما يثيره الا نتيجة لها : وليصرف عكذا عاطفته بدل أن يركزها في هذا المثير ، وليتذكر الوجود الابدى عدرت عشه تلك الحالة القائمة ، وليقهر بسرور التأمل في ذلك الموجود الخالد كل انفعالاته الأليمة ، وليستحضر الحكم الاخلاقية ذات الفسائدة المحققة التي ترد على انفعالاته . ذاك هو ما سيحقق التوازن الروحي ،

وهاك ، بالضبط ، السبب في أن الدرجة الثالثة من المسرفة تحرر المرء من عواطفه وتمنحه السلام الروحي .

لنفرض ، رغم التحريف التاريخى ، أن (دون دييج) كان من أتباع (سبينوزا) أكان ، تحت التأثر بالاهانة يسل سيفه ؟ أكان

سائل ذراعه هل هى ضعيفة ؟ اكان يسائل (رودريج) هل له قلب ؟ (١) كلا ، أن الإهانة التى وقعت له كانت بعمل المسرفة اللهمة ، ستسند الى الله ، الجوهر اللانهائي والعلة الضرورية اكل شيء ، والذي عند تصدر المتلاحقات الدائمسة من الصور المحدودة للخليقة .

انه كان سيفكر في تحديد هذا الغضب ، وفي تحديد الشرف ، وفي هذا أول ماء بارد ينصب قوق نار غضبه ،

انه كان سيتخيل عينى (شمين) الجميلتين ، وقوة (رودريك) الرقيقة ، انه كان سيبتسم لصورة اطفاله الصفار ، وتلك تسلية مفيدة لقلبه .

انه كان سيستند الصفعة التى أصابته الى النظام الذى لا دافع له: انها حلقة صغيرة من سلسلة لا نهائية للعلل والنتائج التى يجب أن تظهر على مسرح الكون ، دون أن يكون في المستطاع تغيير الصورة التىظهرت بها .

انه كان سيقبلها كما يقبل العقل أن الطفل لن يكون له سوى خصائص طفل قبل أن تكون له خصائص رجل ، أن غضبه كان سيتوزع على كثير من الاسباب حتى لا يلبث أن يتبخر ،

انه كان سيتذكر أخيرا تلك الحكمة القائلة : (لن نقهر الغيظ بالغيظ بل نقهر الغيظ بالحب) ، فيقدم للصفعة خده الآخر ، ومن هنا يكون الفضل كل الغضل لهذه المعرفة ، حيث يجىء على أثرها الهدوء والغصح .

لكن ليس هذا كلّ شيء : انه بالصعود في سلسلة العلل فان الله هو ما سينتهي اليه كل تفكير .

⁽۱) دون دبیج و رودریج من شخصیات مسرحیة کررنیی (السید) •

واذن كل من يتفكر فى الله فانما يتفكر فيه بسرور .

البس الله هو المفتاح الذى يسبهل ادراك كل شيء ؟ وادراك كل شيء ، ألبس هو أعظم اللذات العقلية البساهرة ؟ وكيف ، اذن ،

بتفكرنا فى الله هكذا ، لا نحبه بكل روحنا ؟ السنا نحب كل موضوع تحمل الفكرة البنا منه سرورا ؟ واذن ، البست اللذة التي تقارن في نفوسنا فكرة الله هي أعظم اللذات قاطبة ؟

وها هو ذا السر فى أن (دون دييج) الذى من أجل صفعته حقد ، وغضب ، وبارز ، وقتل ، وأوجد البؤس والشقاء ، أو كان سبينوزيا لما بدا عليه سوى الصفاء والسلام الروحى .

اذن لا حاجة بنا أن نفكر لماذا يكون الناس جد تعسساء أ أنه لأن السواد الأغلب فيهم لم يصل إلى الدرجة الثالثة من المعرفة ، أن هسنا الفريق يعيش دائما بفكرة تقليسدية ، وبجهالات يحسبها علما ، ذلك لانهم لا يعرفون أن ينظروا إلى الأشسياء في وضسعها الحقيقي ، ذلك لانهم لم يحسسنقوا فن الصعود لكى يحيطوا بتلك الصغائر الانسانية التعسة ، ذلك لانهم لم يتمرسوا بتلك المادة المحررة : عادة التأمل في كل شيء ، وإن كان صغة ،

مذهب كهذا مذهب جليل الشسأن ، ولكنه موضع الشكول ، فى نظر الفلاسفة العصريين ، شأنه كشأن الالهيات التى تحرر منها (سبينوزا) ، أليس اليقين الذي يفكر فى استمداده من الضرورة المطلقة الملازمة للاشياء هو الذي يمد الحكيم السبينوزي بأصفى ما يبدو من تسامحه واتزانه ؟

لكن هذه الضرورة كيف يمكن البرهنة عليها بدون برهان من الميتافيزيقا التحكمية ؟ وأية ميتافيزيقا تحكمية تستطيع يوما ان تبرد قضاياها بطريقة لا تتقبل النقض ؟

أخلاق النفعة:

لقد تأتر مفكرو القرن الثامن عشر خطى الفلاسغة الفدماء ، ولا غرابة فى ذلك اذا لاحظنا الحقائق التى شرحناها آنفا ، فهم لم يحجموا عن بعض افكار لا تثبت على النقد لتلك التى رأيناها هنا للسبينوزا ، انهم لم يريدوا أن يجشموا انفسهم عناء التأملات التى لا تؤمن غوائلها ، كما فعل سبينوزا ، بل كانوا ياملون فى فرنسا حالوصول الى الفساية بأيسر كلفة ، انهم كانوا يدعوننا الى نسيان الميتافيزيقيا وهواجسها ، لكى نتجه الى شيء بسيط ؛ الى المنفعة على شرط أن تفهم جيدا ،

وقد ورد فی کتیساب « دیدرو » اللی رد به علی کتیاب « هلفسیوس » المسمی « الانسان » أ

« اننى مقتنع انه حتى فى وسط مجتمع سيىء النظام كهذا الذى اعيش فيه ، حيث الرذيلة الناجحة تلقى الاعجاب غالبا - والفضيلة المخفقة تقريبا على الدوام تثير الضحك ، اننى مقتنع كما قالت بأنه ليس ثمة وسسيلة للظفر بالسسعادة أفضل من أن يكون الإنسان خيرا ، ذاك فى نظرى هو أهم ما يجب أن يكتب من المؤلفات واحسنها قيمة » .

ويضيف (ديدرو) الى هـذا أنه كان يملك الوسائل اللازمة العمل كتاب فى هذا الوضوع ، ومع ذلك لم يجسر على أن يخرج منل هذا الكتاب الذى كان يحلم به الى هذا الحد ، ذلك لاته ، كما يقول ، كان يخشى أن يظهره ناقصا وأن يفسد بذلك أعظهم الحقائق وأقدسها ،

وهذا الكتاب الذى لم يستطع (ديدرو) اخراجه قد حاول اخراجه فلاسفة من الانجليز في القرن ١٨ م وطائفة من الأخلاقيين الانسيكلوبيديين .

دولباخ وبعض المنفعيين

ونجد كتاب (دولباخ) المسمى (الأخلاق العسمامة) يلخص ويكمل احسن ما جاءوا به من حجج .

وهل ندهش لكتاب كهذا ، اذا ما تذكرنا المحاورات المألوفة حيث كان « ديدرو » و « دولباخ » يخوضان معا ويتنافشان في مواضع يبديان فيها الانسجام وروح التعاون الحقيقية ؟

كل انسان لا يرغب ، قط ، الا في سعادته الخاصة ، وتلك الحقيقة قد اعلنها جميع الفلاسغة القدماء ؛ وفلاسغة الالهيات في العصور الرسطى لم ينتقصوها : اليس رجاء السعادة في دار اخرى هو ما زينوه لعيون المؤمنين ؟ اليس هو دعامتهم التي اسسستندوا اليها لحمل اولئك المؤمنين على الفضيلة .

ان هذا لابعاد في البحث وراء شيء هو في قبضة اليد . ان التروى في السعادة الدنيوية وأسسها لكاف عن سواها .

لكن ما هي هذه السعادة ؟

أن الأبيقوريين كادوا يكونون قد فهموها :

ان الفرد ليملكها منذ اللحظة التي يتم له فيها اعظم قدر من اللذات ، واقل قدر من الآلام ، وان تحصيل الأولى وتجنب الأخرى ليهبنا الفن الذي نعيش به سعداء .

ان بعض الناس يعتقدون أن السعادة هي أن نندفع بشراهة على كل لذة عارضة وانهم ليخدعون أنفسهم شر خدعة .

قد توجيد لذات عاجلة تنطوى على آلام آجلة ؛ والام عاجلة تنطوى على ألام آجلة ؛ والام عاجلة تنطوى على لذات آجله . . يجب أن نتحاشى النبوع الثانى ، يجب العمل من أجل المنفعة . لكن بعد أن (أمر فه حيدا) هذه المنفعة .

من أجل ذلك ، نضع قاعدة : وهي أن نعني بالنظام في حساب اللهات والآلام .

والنظام عند (دولباخ) ليس هو النظام عند (مالبرانش) .
انه لا شيء فيه من النفوذ العلوى ولا من المتافيزيفا) انه بنل بساطة هو (الطريقة التي بها يساهم كل جزء من كل) في تحصيل الفاية التي ترسمها له طبيعته) فمثلا نرى النظام بسود في الجسم الحي حينما تؤدى جميع الأعضاء فيه وظيفتها باعتسدال وانتظام ، ويسود كذلك في جسم اجتماعي حينما تؤدي جميع اجزائه المختلفة الأعمال الضرورية المتبادلة لخير المجموع) وعندما نلك الاسس يظهر الخلل عند الفرد) والخلل في الجمعية ، والخال هنا معناه المرض ، وتلك اعتبارات رئيسية في نظر (دولباخ) .

وهاك السبب في تخير اللذات والآلام: ان اللذة ليست لذة حقيقة الا اذا اتفقت مع النظام . اما اذا كان طلبها مفسدا لهذا النظام فانها تكون شرا . وبالتبادل يمكن ان ينقلب الآلم خيرا . انه يكون خيرا عندما يتعين تحمله أما لحفظ النظام أو لاقامته من جديد .

واذن فقد كان سقراط على صواب ، كما يردد ذلك (دولباخ) ، ان السعادة ليست تكثير اللفات (بضرب من الأفراط الجنونى) . انها تكون في الاعتدال . انها لا تستدعى غير شيء واحد : نسبة عادلة بين الرغبات وبين الحالة التي يكون فيها (الراغب) ، وقسد كتب (دولباخ) : « وكلما كان للناس رغبات تعشد عليهم أن يصسيرة

سعداء . ان الهناءة توجد في التناسب بين الرغبات والقدرة على اشباعها » . والأساس الحقيقي للسسعادة انما هو هذا: (لا رغبة الا في حدود القدرة) .

ماذا نستخلص من ذلك ؟

(قبسل كل شيء) لا سعادة بدون هذا الاعتدال الذي مجسده و سقراط) مر قبل ثم الابيقوريون والرواقيون من بعده ، والذي اعتبره (موتيني) نوق كل شيء والذي فيه تغنى (لابروبير) باغنية فريدة . الحكماء اذن ، هم الذين ينظمون رغابتهم .

وبعد ، قان (دولباخ) سيحددها بسهولة : لا سعادة ممكنة ما لم يساهم المرء في سعادة الأغيار : ان الجهل وعدم التبصر ، هما السببان الوحيدان اللذان يمنعان المرء من أدراك الرابطة بين سعادته وسعادة من يحيطون به . أن طرد هذا الجهل ، وأكمال ما يجب ان يعمل أو يترك لحفظ الغرد كيانه وعيشه سعيدا في الجماعة لهو الجهد الواجب على الأخلاقي ، ولأجل براءة ذمته ، دعا (دولباخ) قراءه الى أن يتأملوا في ثلاثة أنواع من الادلة :

ان كلا منا يملك ضحيرا أخلاقيا . وهسدا الضمير ليس حاسة فطرية ولا طبيعة الهية ، ولا حسا أخلاقيا ممتنع التغير ، انه ليس الا ثمرة تخلقها التربية ، ولكنه سريع النمو جدا عند كل فرد بسبب التأثيرات التي يطبعه المجتمع بها ، وادن ثهذا حق ان الضمير يدفعنا الى احترام الآخرين ومعاونتهم ، وهذا جد متحقق أيضا : اننا عندما نعصى هذه القررات ، فاننا نحس منه بتأتيب جد اليم ، أما عندما نطيعها فاننا نشعر أن لنا عند انفسسنا موفور الغبطة .

ان الضمير الطيب هو مكافأة الغضيلة: أنه يقوم على الثقة في ان أعمالنا يجب أن تمنحنا الاعجاب والاحترام ٤ والمحبة من الناس

الذين نعاشرهم . كيف ندهش ، اذن ، لهذا ؟ ان الضمير العليب هو احد العناصر الأساسية للسعادة . هل يعتبر غير مقنع ان يعيش المرء بريئا من اللوم ، وأن يستطيع ، في كل لحظة ، أن يسستعيد ذكرى الخير الذى أسداه الى اشباهه ، وأن لا يجد في سميرته الاجميع الطيبات التي له بها الحق في أن يعجب بنفسه ؟ أما الضمير الخبيث فأنه ، على الضمد ، يفسد حتى اللحظات السعيدة . الخبيث فأنه ، على الضمد ، يفسد حتى اللحظات السعيدة . (أن الشقى لا يستطيع أبدا ، أن يتمتع بسعادة صافية في الدنيا) . ومن هنا تبدو النتيجة التي عبر عنها (دالمبرت) في عبارة بلينة (أن المبدأ الأصفى للفضيلة هو أذا لم أكن مخدوعا ، الرغبة في أن يكون المرء راضيا عن نفسه : وهل تلك الرغبة الا نتيجة الأنائية بهمناها الصحيح ؟)

لو لم يكن شيء بعد هذا من الحجج لكان في هذا الكفاية . ان (جان جاك روسو) مع كونه انخدع في الأصل الحقيقي للفسمير، قد كان على حق في قوله : (ان السعادة تفادر المرء بمجرد ان يرتكب الالم) .

ولكن هذه الحجة ليسبت الوحيدة ، فان المرء لا يمكن أن يعيش الا في الجماعة وبها ،

واولئك الذين تخيلوا حالة للطبيعة يوجد فيها الفرد مستقلا انما تصوروا حلما . (انه ليس الا بطريق تجريدى أن يتصور أن الفرد يمكن أن يوجد في حالة عزلة تامة مجردا من كل علاقة تربطه ببنى نوعه ، وهذا الذى يسمونه الحالة اللاطبيعية لن يكون الا ضد الحالة الطبيعية) ، انه بالانعزال عند كل هيئسة اجتماعية يكون مصير الفرد الانسانى أن يتلاشى في تعاسة ، أيمكن أن يبقى قليلا أوبها ، وبها ، وبها لانقراض ،

انه ليس الا من الجماعة أن تستمد الانسائية حياتها .

واكن الجماعة لن تكون ممكنة الا ببعض الشروط ، وقد فهم (هويز) ذلك جيدا ،

نظرية المقد الاجتماعي

اذا كان لجماعة أن توجد ، فما ذلك الا بفضل عقد اجتمساعى يتقرر بين أعضائها . فاذا كان مصير ذلك العقسد الاطراح والاهمال فأن الجماعة تتمزق ويصير أفرادها ثم أعقابهم الى الزوال ، وما العقد الاجتماعي هذا ؟

انه عند (دولباخ): (مجموعة الشروط المنطوقة أو اللحوظة التى بمراعاتها يتعهد كل فرد من أية جماعة للآخرين منها بأن يعمل على خيرها ، وأن يحترم ، من أجلهم ، وأجبات العدالة) . ذاك هو مجموع (الواجبات الذي تفرضه الحيساة الاجتماعية على من يعيشون معا لفائدتهم العامة) ومن هنا ينشأ أصل الخير والشر ، والعدل والظلم وما يحددهما .

ان الالتزامات الاخلاقية (ليست مؤسسة ، قط ، على عقود مبرمة بين الناس ، ولا على ارادات وهمية لكائن فوق الطبيعة ، بل على العلاقات الخالدة التي لا تتغير والتي توجد بين أبنساء النوع الانساني الذي يعيش في جماعة ، والتي سيبقي ما بقي الغرد والجماعة) . انها (الضرورة الدافعة لان يعمل المرء أو يجتنب بعض الأعمال ، مراعاة للخير الذي يبحث عنه في الحياة الاجتماعية) . أن أي فرد يكون قد فهم هذه الحقائق ووزنها سيفهم هذا بجلاء أ أذا كان يهتم تماما بمنفعته الشخصية فعليه أن يظهر بمظهر العدالة والخيرية ، أما أن يضر بالآخرين ، فليس ذلك الا مخاطرة وطيشا وجنونا ، لأن عمل الفرد ضد الجماعة ، لبس ، في نظر النطق الصحيح ، الا عملا ضد نفسه .

وهنا يتمم (دولباخ) هذه الاعتبارات بحجة منحطة وسوقية وأجدر بمطابقته لاعتبارات (هلفيثوس) : أن هناك خيرات ننمسك

بها على الخصوص . كحب الآخرين ايانا ، واحترامهم وعطفهم ، والشهرة التى تنالنا منهم ، من كل ذلك نحن نجنى اشهر اللذات . واذن ، ما الذى يحصل لنا هذه اللذات ؟ وما الذى يسلبنا إياعا ؟ ان التجربة تجيب أن الفضيلة هى التى تحققها ، وأن الرذالة هى التى تحققها ، وأن الرذالة هى التى تحققها .

ومن هنا نصل الى نتائج جديرة بالذكر : (يجب ان لا نعنة د ان الفضيلة تضحية شاقة على حساب منافعنا ، قانه لا احد بعرف جيدا كيف يحب نفسه الا ذاك الذى مارسها) . (انه ليس سوى رجل الخير ، ورجل العقل ، والرجل النافع الاغيسار ، يستطيع ان يقول اننى أحيا) .

ان كتاب دولباخ (الأخلاق العامة) هو تقريبا أفضل المرافعات التى أبرزتها الفلسفة لصالح مذهب المنفعية الشخصية ، وماذا أضاف اليه ، في الحقيقية ، أولئك الفلاسيفة الانجليز الذين لا ينسى مجهودهم كلما وضع نظام هذا المذهب موضع البحث ، (جرمي بنتام) ، و (جون استيورات مل) ؟

مذهب بنتام ومذهب مل:

ان كتاب (الديونتولوجيا) لم يظهر الا بعد موت بنتام سسنة ١٨٣٤ م ، وان بنتام ليبدو ، فيسه ، متفقا تماما مع النفعيين الذين تقدموه على هاتين الحقيقتين :

- ١ كل فرد لايرغب الا في سعادته الشخصية .
- ٢ _ السعادة هي تحصيل اللذات ، وتجنب الآلام .
 - اما خطته الأخلاقية فهي ، بالتالي محددة بوضوح .

وانه لغير ذي جعوى أن نكلم بئي الانسان عن واجباتهم ، ان ذلك لمستهجن ، تلك الواجبات التي لايهتمون بهما ، بل يبتعدون

عنها في اصرار ، أن الواجب هو السير على غير هذا السبيل: يجب أن نرشدهم الى الطريقة التى ينالون بها تلك السعادة التى تعوى من السرور ما يميلهم نحوها ، وما لا يملكون معه الا أن يميلوا بكل ما في طبيعتهم من قصوة ، ومن هنا كان اسم الكتساب (الديولتولوجيا) : علم ما ينبغى عمله ليس لأنه يجب ، بل لان الانسان انها هو انسان ، ولانه من طبيعة الانسان ، بسبب انه انسان ، أن يطمح الى ما هو مجبور بطبيعته على أن يطمح الى ما هو مجبور بطبيعته على أن يطمح اليه ،

وان المسالة التي يعرضها (بنتام) لهي بعينها المسألة التي عرضها (دولباخ) ما السبيل الي توفير آكبر نصيب ممكن من تجنب الآلام بقدر الامكان ؟ يتفق (بنتام) هنا مع (دولباخ) على مبدأ العل ، أنه لخطأ أن يهجم الرء على اللذات ، بدون تبصر ، وبدون تخير ، بل لكي يسلك الانسسان سلوكا حسسنا ، يجب عليه أن يعد حسابا للذات والآلام ولقيمها النسبية ، يجب أن يكون قائد الرء في حياته (حساب اللذات) ، ولنتبصر ، بهسذا الاهتمام ، اللذات ، والآلام : أنها تختلف بعضها عن بعض في عدة نواح ، يوجد أولا من اللذات لذات أقوى أثرا من سواها ، وطبيعي عديرة بأن يبتعد عنها بعناية آكثر من سواها ،

ويوجد أيضا ، لذات وآلام أطول أجلا ، وأقرب حدوثا ، وآكد وقوعا من سسواها ، ومن الطبيعي أن تكون اللذات الأفضل هي الأطول والأقرب ، والآكد ، أما الآلام فتكون أقل رهبة أذا كان ذلك كله فيها على أقل درجة ،

ولنتامل ، الآن ، الاعمال التي تنتج لذائذ ، والاما ، في أبعد نتائجها ، أن هناك بعض لذات غير صافية : تلك التي تثير ردحا من الزمن آلاما أكثر أو أقل حسدة ، وهناك بعض آلام غنيسة بالفوائد : تلك التي تكون نتائجها البعيدة طيبة الثمرات ، مثلا : السكر لذة غير صافية ، العمل ألم غنى بالغوائد ،

واللاحظة تشعرنا بالعنصر الاخسير في التقسدير: الامتسداد في اللذات والآلام ، ان رقة الشعور تربطنا بامتالنا كما راى ذلك (آ، سميث) ، اننا نتالم لرؤية من يتالم ، ونسر برؤية من بسر ، واذن ، فان بعض أعمالنا تثمر لنا وحدنا اللذة ، او الالم ، وبعضها قد يكون سببا في ايجاد تلك الحالات لنا ، او لجماعات سسوانا كبيرة كانت أم صفيرة ، فكيف نهمل مثل تلك الظاهرة في حسابنا ؟ ان رقة الشعور تزيد في لذاتنا وفي آلامنا ،

ان حساب اللذات يجب أن بدخل فيه كل هذه المسلمات ، فاذا هو فعل ، فانه سيستخلص حقيقة أخلاقية بعتبرها (بنتام) فطعية : (ان التبصر يؤدى الى الرعاية) ، وبعبارات أخرى ، نقول أن الحساب الدقيق لمنفعة المسرء الخاصة ، برر في كل حال ، مسلك كل من يلتفت في عمله مبدئيا الى مراعاة السعادة حال ، مسلك كل من يلتفت في عمله مبدئيا الى مراعاة السعادة العامة . لكى يعيش المرء سعيدا فليس له الا وسيلة واحدة : ان يكمل المرء كل عمل منقوص ، وأن يؤيد كل عمل خاص او عام بحيث تكون نتيجته وغايته تحقيق (اعظم قدر من اللذات لاكبر عدد من الناس) .

عنمب مل:

ولذا لم يضف (جون ستيوارت مل) الى هذا ، فى الحقيقة ، الا شيئا واحدا ، أن (بنتام) قد أهمل ، فى حساب اللذات عنصرا أساسيا ، ذلك أنه نسى أن اللذات لا تختلف فقط فى الكمية ، وأنما تختلف أيضا فى الكيفية . هذا معلوم (فلأن يكون المرء سقراط الساخط خير له من أن يكون خنزيراً راضياً) ، وذلك لأنه كمسا تؤجد لذات رقيقة وسامية ، كذلك توجد لذات غليظة وسوقية ، وقد يفضل بعض الناس لذة واحدة سامية على عدة لذات غليظة .

لكن يقال: كيف يمكن تقدير هذا السحو النسبى فى اللذات والآلام؟ ويجيب (ستيوارت مل) انه يوجد فى العالم (ناس خبراء)) أولئك الذين اتبح لهم أن يفهموا بتجاربهم الشخصية ، وأن يقارنوا للذات مختلفة . مثلا : نجد ناسا عاشوا فى الضعف الخلقى لهذا العالم ، ثم انفسسوا اخيرا فى طهر الفضيلة وصاروا قديسين ، هولئك من الخبراء ، لأنهم بالقياس عرفوا الفرق بين اللذات الفاضلة واللذات المنحلة ، ومنهم (القديس أوغسطن) و (بسكال) ، وأذن واللذات المنطق نعلينا أن نستشير هؤلاء الخبراء ، أنهم جميعا متفقو الرأى على أنه يوجد بين لذاتنا لذة لا يتناهى سموها ، تلك هى الرضا الاخلاقى كما يستشعره ضمير مطمئن ، ومن بين الإمنسا يوجد ألم على الخصوص شديد القسوة ، أنه ألم تأتيب الضمير ،

ان النتيجة ان تتأخر طويلا : كل انسان يريد أن يكون سعيدا. كل انسان عليه أن يستعد لكى يكون دائما بمنجاة من تأنيب ضميره وأن يحتفظ بضمير مطمئن ، فاذا ما تحقق هذا الاحتياط فليس ثم

من سبب لحرمان المرء نفسه من أية المدة توجد ، ولا سبب بعنول دون تحاشى أى ألم ممكن الاجتناب ،

والسير على هذا النمط معناه حساب الحياة . ولقد كان الذهاء على صواب: أن أول الفضائل هو الحذر المستنير بالذكاء . أنه يقود المرء الى ارادة أن يكون عادلا وخيراً ، أعنى فانسلا بالمعنى المالوف الكلمة .

وانه لؤكد ، أن هذه المؤلفات لها مذاقها الخاص وبرودها الإخلاقي الانجليزي المطمئن ، الأمر الذي ينقض كناب (دو باخ) (الاخلاق العالمية) . لكن أمن أجل هذا هي تختلف عنه بطربقة محسوسة .

كل هاتيك المذاهب التى تختلط فيها العقلية القديمة باليسول الانسانية العصرية تبدو ، على التحقيق ، ذات روعة . ولكنها ، مع ذلك قد أثارت عاصفة من الفضب . وفي الحقيقة اذا كانت هذه المذاهب غير قابلة للنقض كلية ، فأن الأخلاق ستؤسس على أساس مستقل عن الدين . وفي هذا صدمة قاسية لأولئك الذين بدافعون عن هذه الناحية (١) ، لافتين الانظار الى أن الأخلاق بدون الدين ستكون مبتة .

ومن هنا نشبت حرب عوان ، في الأخلاق الدينية المأثورة ، وفي مذاهب التوفيق الروحية ، ضد مذهب المنفعة ، ومن هنا أيضا ثار رد منظم في سموط من النقد ، بينها من ناحية قيمتها اختلاف ملحوظ .

وقبل كل شيء علينا أن نعرف كيف نفهم هذا : أنه مهما يكن خصوم مذهب المنفعة الشخصية من قوة المعارضة ضد مبادئه ، فأنه يحوى عناصر للحقيقة لاجدال فيها .

⁽١) تأسيس الاخلاق على الدين •

ولنتأمل ، في الحقيقة حال الأفراد المتدلين المتقفين في العالم المنمدين . أولسك بطريق الوراثة ، وبطريق التربية ، قد تم لهم ضمير أخلاقي حساس ، فاذا كنا لا نفكر الا فيهم وحدهم فلا شيء يكون أتم ضبطا من قواعد أولئك المنفعيين ، وفي الحقيقة ، نجد الأفراد الذين تكون ضميرهم بالتربية الطيبة يحسون ، تماما، بتأنيبات ملهبة عندما يعصونه ، كما أنهم يشعرون ، جيدا ، بسرور سام وعميق ، عنسدما يحسون بتجردهم من الادناس الادبيسة والمادية ، وأذن بالنسبة لفرد كهذا ، كيف لا تكون الفضيلة حسابا طيبا ، والرذيلة والائم حسابا مشاوما أ أنه أذا كان لا ينفسل الضروري لكي يقره ضميره ، قائه سيكون أولى الضحايا لسلوكه وأوفرها ألما .

وان هذا ليس حقا فقط بالنسبة لأولئك الذين تحكمهم ضمائرهم . أنه كذلك ، عند أولئك الذين أوجدت المدنية والثقافة عندهم بعض استعدادات ظاهرة من رقة الشسعور ، أن هؤلاء . يتألون كثيرا أذا ما رأوا أو تذكروا آلام الاغيسار ألى حد أنهم يتجنبون المساهمة فيها ، بل أنهم يعلمون ما يمكنهم التخفيف عنهم ، كما أنهم يكونون جد مسعداء لسسعادة الآخرين ، حتى ليحترمونها حين توجد ، ويجتهاون أذا لم توجسد في أن يوجدوها .

أن العناية بابراز مثل هانين الحقيقتين لعمل جليل القيمة .

وأن خصوم مدهب المنفعة كثيرا ما ينسون هذا : أن مؤلفى هذه المداهب ليشعروننا بأنهم كانوا ذوى روح طيبة ، ان خطاهم الأساسى ليس فى أنهم اعتبروا انهم سيكونون تعساء اذا لم يكونوا فضلاء بانه انما كان فى أنهم اعتقدوا أن جميع العالم سيكونون تعساء مثلهم اذا لم يكونوا فضلاء مثلهم وعلى نفس طريقتهم .

اننا نلمس هنا نقطة الضعف .

ولنسلم مبدئيا ٤ أن الناس جميما ذوو ضمائر مهذبة الى حد

انهم جميعاً يضعون في المكان الأول من اهتماميم البعد عن نأيبات الضمير ؟ وأن يتمتعوا بالرضا الأخلاقي . فيل يمكن الفول بأنهم جميعاً سيتفعون في نعط سلوكهم ؟ لنتذكر هنا الفسل الأول من مؤلفنا هذا . اذا كانت الضمائر الانسانية هي على التقريب متحدة على هذه القواعد الأساسية : (الزم العدالة) ، (الزم الخيية) فهي لا تفسر هاتين العبارتين بتفسير واحد . وهل الرجل الذي يبيح تعدد الزوجات يمكن أن يحس بتأنيب الضمير لارتكابه هذا النعدد لأم هل امرأة من قبائل الهوتنتوت تحس خجلا مؤلما من إجل تجولها عادية كما ولدتها أمها ؟ ام هل يستشعر متعصب لله ضيقا أذا مامرق أو قتل نصرانيا ؟ وفضلا عن ذلك ، فأي اضطراب يستشعره ضمير امرأة عربية تفاجأ متجردة من الحجاب الذي يجب عليها أن تتقي به جميع الأعين ! وأي بأس يستولى على نفس رجل بدائي حين بمس قدسية بعض المقدسات عنده فتتولاه بالتعذيب آلهة الجحيم !

لكى يحقق المرء سعادته الخاصة ، بجب عليه ان يسلكبحيث يجنب آلام تأتيب الضمير ، وان يحصل على سرور الرضا الاخلافي. تلك قاعدة سامية ، ولكنها لا تحقق التوافق بين الناس الا اذا كانت ضمائرهم في انسجام ، وانا لنعلم أن ذلك غير متحقق ، وبلاحظ ادهى من ذلك ، كثير من الناس ، على التحقيق ، لهم ضمائر ، ولكن هل للجميع مثل ذلك النسمير ؟ ان من يتأمل سلوك كثير من الاسخاص سيجد نفسه مضطرا الى التساؤل في ذلك ، عل دقة الحس بالرضا الاخلاقي وتوقع لوم الضمير امر شائع الى حد ادعاءات المختضرات الاخلاقية ؟ ان بعض الميارين والسفاحين قد يحققون لانفسهم نصرا بأن يطعنوا بعض الناس لكى يجربوا نصلا جديدا وقع في أيديهم ، او بأن يلقوا الى الماء ، لكى يربحوا رهانيم ، ول امزاة يصادقونها فوق قنطرة ،

وبصر ف النظر عن التفكير في هذه الاحوال الشاذة ؛ اليس خوف

رجال الشرطة ، وخوف الرأى العام ، وخوف العقوبة الالهية ، هو الذي ، عند كثيرين من الناس ، يقوم مقام الغضيلة ؟

ثم الامتناع عن عمل أو تكليف النفس به لنوال الرضا الأخلاقي أو الفرار من وحُد الضمير أهو ، بالنسبة للرجل السوقى ، قاعدة أم شذوذ ؟

وما هو حق عن الضمير هو ، اكثر من ذلك ، حق عن العاطفة الرقيقة (المساركة الوجدانية) ، أن بعض الناس يسرون بسرور الناس ويتألون لآلامهم ، لكن هل ذلك ظاهرة كثيرة الشيوع ؟ كم في الناس من يسر في اعماق نفسه بآلام الآخرين ، وكم منهم لن يجدوا في تلك الآلام الا فرصة لاشباع فضولهم ! وكم فيهم من يكون موقفهم في ذلك على ادق تحليل ، موقف من يستوى عشده الأمران تماما ! (١)

يجب أن لا نسير وراء الأوهام! أن من يعمل حساب سعادته على الطريقة المنفعية ، فأنه أن يجدها تتحقق فى الفضيلة الا أذا تم له ضمير أدبى كامل واستعدادات قوية من رقة العاطفة (المشاركة الوجدانية) وبالاختصار : روح اجتماعية قوية صقلت بعوامل الورائة والتربية .

ولسنا نرى شيئًا جديدا فى تلك التحديدات ، التى حاول ادخالها فى حساب المنفعة (بنتام) و (ستيوارت مل) اللذان عملا على اصلاح أمره .

آن (ستيوارت مل) ينصحنا بأن نرجع الى مشورة الخبراء والى القدوة بهم . يا اسفا ا وهل اولئك الخبراء متفقون ، اذن ، فيما بينهم على القيمة النوعية للذات والآلام ؟ لنفرض أن رجلا ذا تربية عالية حل بباريس ، ولنقده الى متحف (اللوڤر) ثم الىملهى شعبى لكى يحتسى كأسا (من رحيق مفلفل) . أنه أن يتردد ، بعد

⁽۱) أي لا فرق عندهم بين آلام الناس وسرورهم •

في أن يعتبر الجمال الفني الذي رآه في المتحف لذة اسمى وارجم وأن اللذة التي اجتناها في اللهي ليست الاللذة سوقية الى حداً كم . ولنفرض ، الآن ، أن زنجيا قد احضر من الكونغو ، ولنهده بدوره ، أولا ، إلى متحف (اللوقر) ثم الى اللهي ، فيل نظر أن تقديره لقيمة اللذات التي شسعر بهسا سيكون هو بعينه تقدير الأول ؟ وانه ، مع ذلك ، قد صار من الخبراء . الم يوضع بين امرين مرغوبين لكي يستشعر درجتين مختلفتين من اللذائذ له القدرة على المفاضلة بينهما ؟ وانا لنخشى أن يكون (ستيوارت مل ، عد اظهر نفسه ، بسذاجة ، في مظهر المتفائل ، كل امرىء ، حسيما بقول المثل ، يأخذ لذاته حيث يجدها . وكل امرىء ، فضلا عن ذلك ، انما يقيس قيمتها بمقياس التهذيب الذي أتيم له ، كيف بمكن لتجربة فرد أن تحصل لنا حسابا يقاس به سلوك سواه ١ أم كيف نجعل جلفا من الأجلاف يستشعر من نشوة الفن ما يستشعره أحد هواة الفن امام (الجيوكنده) ؟ وكيف يمكن اشعار امرىء ذى ضمير يدائي ما يستشعره المتمدين من لذات اخلاقية بجدها في الفخر بتضحيته ، وبعبوديته من اجل وطنه ومواطنيه أ

أما عن قواعد حساب اللذات التي وصفها (بنتام) فهل نراها محققة تماما ، وفي كل الظروف ، للمطلب الرئيسي من الملهب البنتامي ؟ (التبصر يقود الى الرعاية (١) . هاك هو مايجبأن برهن عليه . ومن المعلوم أن الذين هم في حاجة الى الاقتناع ليسسوا هم الذين يملكون ضميرا مهذبا ورقة عاطفة (مشاركة وجدانية) . ان أولئك مقتنعون من قبل . اما الذين هم في حاجة الى ذلك فانما هم اصحاب الضمائر المنحطة ، والذين ليسوا منها على شيء اصلا ، واذن فهل الموضوع يبدو دائما سهلا ؟

لنتذكر ، في هذه الفرصة مثلا اخلاقيا قديما هو وان كان باليا ومرددا فانه مع ذلك لايزال محتفظا برونقه :

⁽¹⁾ أي مراعاة المدالة في السلوك ،

لتفرض أن فى الصين جابيا واسع الغنى ، ولنفرض أنه شرس ومبغوض من جميع الناس ، وايضا فلنصفه بجميع النقائص مطاوعة للمشهور عنه ، وبجميع ما هو فى طبعه من ابغض صغات القسوة . ولنفرض فى أوربا صعلوكا (١) ، وحيدا فى حجرته ، ولنفرض انه مشيرف على الموت جوعا ، وانه مريض مثقل بالديون ، ذو زوج واطفال يصطرخون من قسوة البؤس ، ثم لنفرض أن تحت يد هذا البائس نورا كهربائيا ، وانه يعرف أنه بالضغط على هــذا الزر الكهربائى سيصعق هذا الجابى البغيض الى كل العالم ، ويعرف أيضا أنه أن بعلم بعمله لا الشرطة ولا أى كائنا من يكون وأنه سيرث عنه فورا بلا منازعة ولا خصومة قضائية ، ثروة هائلة ، ماذا يجب عليه أن يعمل ؟ أيضغط على الزر الكهربائى ؟ أم سيكون له من الشسجاعة ما يجعله يمسك عن عمله ؟

النستشر ، هنا ، الاخلاق المأثورة . انها ستجيب بلا تردد .

ستحكم بأن قتل هذا الجابى يكون حوبا كبيرا ، أن الشراح وحدهم هم الذين يختلفون تبعا لما يختارون من المذاهب ، أن المثل الاخلاق الدينية يذكر هنا ارادة الله وخشيته ، أن الله يأمر باحترام حياة كل بنى الانسان ، أنه يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور ، أنه يجازى على الجناية دون وحمة ، كما أن الممثل لخلقية الواجب الجرد ليس هو بأقل أيمانا ، أن العقل يعلى علينا أن نحترم الشخاص الآخرين ، أنه يتطلب منا الامتناع عن كل قتل ، وخصوصا القتل القترن بالأسباب الاوفر جشعا والاظهر سغالة ، أن (دولباخ) و (ستيوارت مل) لهما هنا رأيهما : (أنك أذا استسلمت لقصدك الحاضر فانك ستحكم على نفسك أبد الحياة بأشد تأثيبسات ضميرك الحراقا ، أنك ستحمل الى كل مكان وشم عارك ، حتى ولو كان الغير يجهل ما كان ، قائك أنت تعرفه ، أما أذا كنت قد ثبت في وجه

⁽١) الصماراة الققيريه

تصدأت فانك على الضد ، ستشعر بسرور اخلاقى لايفدر . انك ستحفظ في نفسك بانفعالات تشع بالأضواء لانك حققت عملاجميلا).

لكن لنغرض أن صعلوكنا هذا كان من أولنك الذين كانت نربيتهم الإخلاقية فوضوية ، فهو لا ضمير له أو ضميره كثيف صغيق وبدائى. هو من الطراز الخشن المتعود على الفظاظة ، لنفرضه الآن كان مسلحا بقائمة حساب اللذات التى ارتاها (بنتام) ، ولنفرض انه ، قبل أن يضغط الزر الكهربائى ، او قبل أن يرجع عن قصده ، كان فد رتب ميزان أرباحه وخسائره ، فهل كان سيجد في عملية كهذه ما يثبت ميله الى العدالة والمراعاة لكى لا يحجم عن قصده ذ أنه يقتل الجابى ، وهكذا يتحصل مورد من اللذات القريبة ، الأكدة الطويلة ، العميقة الاثر ، ولن يكون العمل الذى ارتكب معنوءا من اللذات التالية للعمل فقط ، بل انه لخصب من اللذات الستقبلة اللذات التالية للعمل فقط ، بل انه لخصب من اللذات الستقبلة بل لزوجته ، واطفاله ، والبائسين الذين ربعا يساعدهم ، بل حتى اولئك التعساء الذين يكونون قد تخلصوا من الجابى الذي يظلمهم سيكون لهم نصيبهم من هذه اللذات ، ان الحاصل الحسابى هنا جد جسيم ! ثم ماذا يخشى في هذه الناحية ؟

اهو تأنيب الضمير! لكن أى تأنيب يكون مع أنه لم يقتل الارجلا شريرا ؟ ولنفرض أن شخصيتنا هذه تمتنع عن قتل الجابى . أنه ربما يستخلص من الامتناع لذة وقتية من الرضا الاخلاقى أو من كبريائه . ولكن كم من حسرات ، بعد ذلك ، على اللذائذ التىضاعت بسبب غلظته ، ولمنظر بؤسه وبؤس عياله! وأى انفعال ممض يساوره اسفا منه على أنه كان قد أصبح فى يده حظه وحظ ذويه فلم يكن له من الحماسة ما يقيد به من تلك الغرصة الغريدة فى بابها .

حقا انه ، بالنسبة لبنتامى ، يمكن أن يوجد سبب للتردد في التكاب هذا الجرم . قادًا فرضنا أن صعلوكنا الذي مثلنا به كان

بنتاميا فأين كان يجد السبب الذي يدعوه الى التردد في قصده ؛ أكان سيرى ، بوضوح ، أنه فقط في الظهور بمظهر العدالة والمراعاة نحو الجابي يكون قد فهم المنفعة بالطريقة العقلية الوحيدة ؟

لكن ربما قيل أن الأمور لا تجرى فقط بهذا المجرى ، أذ أن المجرم أن ينون واتقا بسرية جريمته ، ولا بغراره من العقوبة ، لاريب في ذلك ،

ولكن هل نعجز أن نأتى بأمثلة من نوع آخر هى على الخصوص أشد زعزعة للضمير ، لأنها من وقائع الأمس وربما من وقائع الفد ؟ تلك حرب أو تلك ثورة مثلا ؟ ألى أى ناحية بلتجيء المرء ؟ أيتمم وأجبه كجندى ، بأن لا يتردد فى تضحية حياته لخير الجماعة ؟ أؤدى وأجبه ، كمواطن ، بأن لا يتردد فى أن يختار الكفاح فى سبيل ما هو على ، مخاطرا بأن يفقد كل شيء : ماله وحريته ، وحياته ؟ أميجب على الضد من ذلك ، فى زمن الحرب ، أن يفكر فقط فى الاختفاء ؟ أيجب فى زمن الثورة ، أن يتوارى وراء سياج حقير من النفاق حتى تنتهى العاصفة ؟ ما الذى تحكم به ، على هذا ، أخلاق المنفعة الذاتية ؟

من المؤكد انه اذا ما نظرنا الى اولئك الذين لهم (قلوب شريفة) فان لهذه الاخلاق ما تقوله ، انها ستجعلهم يفهمون : أن الاختفاء والنفاق ربما كان فيهما ظفرهم بالحياة ، ولكنهم سيفقدون فى نظر أنفسهم (تلك الكرامة) التى من أجلها ضحى (سيرانو دى برجراك) بنفسه ، انهم سيحكمون على أنفسهم باشمئزاز اليم من أنفسهم ، انهم لن يستطيعوا قط ، أن يحيوا ، أنه بالنسبة لاشخاص من هذا القبيل ، أشخاص منحتهم الورائة والتربية الضمائر الحية ، (لاسعادة مع الاثم) على الرغم ما أداء (باربى دوريغلى) ، أن مثلهم هو تماما المثل الذي أورده (رينان) : (الموت ولا العار) .

لكن هل لكل الناس قلوب شريفة إلم هل بلفت درجة العساسية عند الناس جميعا حد التألم عند عمل الشر ا هل كل الذين تنفوا زمن الحرب احسوا بتأنيب الضمير ا اكل الجبناء خزايا الآنيم جبناء: ان النجربة لا نفر ا فى تمام وضوح ، الا على العكس ، انهم لبسوا قليلين اولئك الذين تمتعوا بحياة اطول بعد الحرب او بعد النورة ، النهم عرفوا كيف ينوافقون مع مقتضبات الاحوال بأن يعيشسوا مطمورين صامتين ، ومن بينالذين اختاروا تلك الخطة كم هم اونئك الذين بلومون انفسهم لوما عنيفا الوكن مفخرة ملحوظة إوانه لحق الذين يفخرون بعملهم هذا كما لو كان مفخرة ملحوظة إوانه لحق الى حد كبير انه ، في مسائل الاخلاق والشرف ، يوجد العمى كما يوجد اولو الابصاد ، فهل يستوى الاعمى والبصير ام هل تستوى الظلمات والنور المناور النور المناور المناور النور النور المناور المناور النور المناور ال

انه الؤكد ، ان مذهب المنعة الشخصية ليس مذهبا زائفا بكل ما فيه ، وان خصومه قد أفرطوا في رميه بتلك التهمة . انه يفود ، راسا ، الى الفضيلة كل من يملك ضميرا مهذبا حربا بأن يؤنب وأن يثيب بالرضا الأخلاقي ، وكل من يملك استعدادات من العاطفة الرقيقة ، وميولا من الرحمة . انه يقود اليها ، بأسهل من ذلك ، من يكون قد فهم الطبيعة الحقة للسعادة ، والتناسب العادل بين اللذات وظروفها ، والقناعة والاعتدال .

لكن هل مثل حجج (دولباخ) و (بنتام) و (ستبوارت مل) بمكن ان تقنع داعرا مفعم الحلق بالخمر ، مفسودا بالبطائة ، سافلا منا الففولة ، بأن منفعته الحقة هى فى ان يسير على عكس ما كان قد تعود ، وأنه يجب عليه ، من اجل الذات الفضيلة التى يجهلها ، ان يزهد فى تلك اللذات الفظة السهلة التى يعوفها ؟ ان متمدينا فى حالته الطبيعية يجد نفسه جد تعيس اذا ما اغتال احدا ، أو سرق او ارتكب بعض الاخطاء . لكن هل يكون كذلك تعيسا اذا ، اخان

زوجته ، أو تفقل المكاسين في تهريب بعض ألسلع ، أو كلُب للمجاملة؟ وكيف ندهش ، حينتُذ ، اذا كان يعض أفراد ، هم أنزل من الحالة الطبيعية ، لا بلومون انفسهم كلية على تلك الفظاظة التي نرى من في حالته الطبيعية يلوم نفسه عليها ؟ أنهم لا يلومون انفسهم عليها، كما أن الرجل المحتفظ بتوازنه الطبيعي اذا ما كان في سن الستين هو لا يلوم كذلك نفسه على هفوات الشبيبة .

وبالاختصار نقول ان مذهب المنفعة الشخصية ليس مذهبا عديم القيمة الله فقط جد متفائل ، وليس فى تفاصيله قواعد للساوك موثوق بها الى حد الكفاية ، ان اطمئنان الضمير ، بالنسسبة الى النفوس الملبة تهديبا عاليا ، هو المطلب الأول ، لكن هل كل النفوس عالية التهديب ؟

مذاهب الواجب الخالص

ان الأسباب التي أوردناها آنفا لبست هي الأسباب الوحيدة التي أثارت عند خصوم مذاهب المنفعة أرتيابا عميفا حول مباديها .

ان هنا سببا آخر على جانب عظيم من الاعتبار ، انه في الحفيفة قد احدث رد فعل ينم عن اشمئزاز ، عند بعض العقليات ، ليس نقط ضد مداهب المنفعة الماثلة ، بل ضد جميع مداهب الحكمة الارضية ، وجميع المداهب التي تستمد من الالهيات ،

نحن نرى مثلا ، منقدا يلقى بنفسه فى الماء ، اننا نمتدح نضحينه ، ولكن هانحن اولاء نكشف امرا كنا عن مثله غافلين ، هانحن اولاء نجد أن كل منقد له دافع يبغيه ، اذا كان منقدنا هذا قد القى بنفسه فى الماء ، فان ذاك لانه يامل فى نوال المكافأة الموعودة ، وليس للواجب ولا للرحمة بالضحية ، ولن ننقطع حقا من أجل هسدا ، عن أن نقدر القيمة العادلة لعملية التخليص فى ذاتها ، ولكن شعورا يغرض نفسه علينا : أن هذا المنقد لا يصل من القدر الى ما يظهر لنا أنه يساويه ، أنه لم يخاطر بحياته الا من أجل (منفعة مادية) .

انه لم يصنع غير (صنيع التاجر) الذي مرن على التسسليم والتسلم . انه لا أثر في عمله) لا للخلقية ولا للفضيلة .

ان هذه الملاحظة لبينة ، وكان ينبغى أن يكون فيها الكفاية ، في نظر بعض الأخلاقيين ، لصرف انظار فلاسفة الاخلاق المأثورة عن عرض الاخلاق على بساط البحث ،

ان جميع أولئك الذين ابتدعوا مذاهب من تعاليم الحكمة الأرضية، وفي الرعيل الأول من بينهم أصحاب الاخلاق النفعية ، قد ارتكبوا

جميعا نفس الخطأ ، انهم طالما دعوا الناس الى السلوك على اساس: (انتهج هذا السبيل لكى تحصل على السعادة ، واذا أنت لم تنتهج ذلك السبيل الذى رسمناه لك فلن تصل الى شيء منها) ، اليس هذا دعوة الى الإخلاقية في نظير أجرة تقدم ؟

وحتى اولئك الذين اسسوا الاخلاق على اعتبارات دينية لم يفضلوا الآخرين بأن يعملوا لتجنب هذا الخطأ ، انهم هم كذلك ينتهون ، دائما ، الى ان يقولوا لكل انسان : (كن فاضلا ، لانك اذا كنته قسوف تنال مكافأتك من يد الله . وان لم تكنه قسوف تنزل بكعقوبته الصارمة) ، اليس ذلك تحريضا له ، أيضا ، على أن يكون مثل منقذنا هذا : يسلك السلوك الغاضل في نظير ثمن يقبض .

يالها من طريقة عجيبة ، حقا ، أن يدعى ألى الأخلاق بدفع الناس إلى أتيان أعمال عادلة وطيبة بناء على أسباب ودوافع نتيجتها الصريحة هى ، بالضبط ، تصغير قيمتنا الأخلاقية ، أو اسقاطها أوكيف ندهش ، بعد هذا المشهد العجيب ، أذا ما رأينا أرواحا ثائرة ؟ وكيف ندهش أذا ما رأيناها تنقب عن مذاهب أخرى ذات طابع جذيد ؟

ان هذا الاهتمام قد بدأ واضحا كل الوضوح ، عند (كانت) واتباعسه .

لكن والحق يقال ، يجب التنبيه على أن (جان جاك روسو) من قبل (كانت) ، قد أبرز في الأخلاق آراء تعتبر هامة ، وغريبة على المصر الذي كان يعيش فيه .

وانه فى العصر الذى كان يبدو فيه أن فلسفة (أوك) قد ربحت القضية ، حيث كان أكثر الفلاسفة يرفضون أن يسندوا ألى الفرد أى استعداد فطرى ، قد نادى (جان جاك روسو) بأن الفرد يملك

نسيرا اخلافيا يحمله منذ ولادته . وان افراد الحيوان تملك غريزة نظرية توجهها وتقودها . وأنه لا أحد قد كان علم كلب (روسو) ان يطارد الخلد وبقتله بينما هو لا ياكله . أن الناس ، من الناحية الخلقية ، مزودون بتلك الغريزة الفطرية ، كما هو النمان في الحيوان ان لهم حاسة تدرك الخير والشر تظهر عند أول فرصة : ذاك هو الضمير الاخلاقي ، (الغريزة الالهية ، والدليل الثقة الذي لا يخطىء، ولكي يسملك المرء سلوكا خيرا يكفيه أن يستنصحه . أنه يوحي الينا الواجب دون تشريع آخر . وفي الأخلاق كانت القاعدة المأثورة هي الأمثل . أما أذا أربد جعل الاخلاق علما فما ثم سوى شيئين : أن الأمثل . أما أذا أربد جعل الاخلاق علما فما ثم سوى شيئين : أن الأحوال . وأنه لا حاجة الى العلم والفلسغة لكي يكون المرء حكيما وناضلا . أن الإلهام والادراك الطيب لكفاية ، أن الإول يقدم المبادىء والآخر يستخلص النتائج .

فقط نجد (روسو) لم يتحرر تماما من الاعتبارات المتعاقة بالمنفعة ، لكى تكون سعيدا ، فانه لا يكفى ان تطبع وحى الضمير فى جميع الاحوال ، ان هذا موضوع قد احطا فيه المنفعيون او وقعوا في المبالغة ، لكن على الأقل هم ادركوا الحقيقة فى نقطة رئيسية : كل امرىء يهمل نصائح ضميره يحكم على نفسه بالتعاسة ولن يتيسر له لا الصفاء ، ولا الراحة ، ولا الرضا الاخلاقى ، ان جميع المسرات ستموت فى قلبه ، كما تصير اطايب الاطعمة ممجوجة (فى نظر من بجد المرارة فى فعه) ،

واذن ؟ فالانسان الفاضل لن يسلك دائما بحسب منفعته المادية بل ان مايعمله يكون دائما في وفاق مع منفعته الأخلاقية ، ان السلوك السيء معناه أن يحكم المرء على نفسه باليأس الصادر من احتقاره لنفسه . اما السلوك الخير فمعناه أن يحقق المرء لنفسه ، حتى حال

بؤسه ، سرورا لا يوصف مصدره اعتزازه بنفسه ، واذن ، فالرذيلة بادق تحليل ، ليست الاحسابا رديبًا ، والفضيلة ليست الاحسابا طيبا ، واذن ، لس كل مبادى مذهب المنفعة بعد باطلا ،

انه فى هذه المسألة يخالف (كانت) (جان جاك روسو) . ان (روسو) قد ادرك احد عناصر الحقيقة الأخلاقية ، ولكن هنساك عنصرا آخر لم يغطن له ، ان (كانت) هو الذى يسد ذلك الفراغ او هو يعتقد أنه سيسده بنزعته البروتستانتية البروسية التقية ،

. منهب (کانت)

قبل كل شيء نرى أن موقف (كانت) من المسالة الأخلافية موقف مربح جدا .

ان كتابه (نقد العقل النظرى الخالص) يؤدى ، كما رأينا ، الى نتيجة رئيسية : ان اية ميتافيزيقا لا يمكن أن توضيع فى وضع علمى نط ، أن أية منها أن تستطيع ، أبدا ، أن تظهر قضاياها الجدلية كمبادىء مسلمة ، ولا أن تبررها (كقاعدة تجريبية) ، وأن الفلاسفة الذين يدعون بناء تعاليمهم الاخلاقية على الميتافيزيقا ، الهية كانت أم الحادية ، قد حكموا على انفسهم بالفشل ،

ومن ناحية أخرى ، نجد (كانت) بسبب طبيعته الخاصة ، وبسبب التربية التى نشأ عليها ، قد دفض أن يؤسس الأخلاق على اعتبارات منفعية ، السنا ؛ أذ ندعو المرء ألى الفضيلة عن طريق خساب المنافع ، كما أوضحنا ، أنما نحرضه على أن يمارسها بناء على بواعث ليس لها من نتيجة مباشرة ألا ما يمحق الفضيلة ؟ ولهذا يبدو أن الفرض الذى يريده المنفعيون أنما هو مستحيل .

ان الأخلاق يجب أن تكون علما . والعلم لا يكون علما الا بقوانين علمة . بينما اللذة والآلم يتعلقان بالاحساس ، والاحساس هو على العموم شخصى . قمن ذا الذي يستطيع ، أذن ، أن يقول : أن العمل الفلاني يقود حتما الى السعادة كل من سيلزم نفسه بالقيام به ؟ ومع ذلك فهذا هو صنيع المنفعيين ، كانوا يجسرون عليه لوكانوا قد فكروا جيدا ؟

ان المسألة التي يتعين على (كانت) أن يبحثها ، هي ، اذن ، بجد محددة . واليك بيانها : ان الغرض هو ان يضع للاخلاق اساسا

هو فى نفس الحين عقلى ومجرد من كل اعتبار منفعى ، ولقد اعتقد (كانت) ان الأمر فى حيز الامكان ، وانه ، من أجل ذلك ، قد ادخل على الفلسفة تصورا يعتقدهو أنه اخترعه ، ذلك هو (العقل العملى). أنه سيكون فى غير حدود المنطق أن يعصى المرء ذلك العقل ، كما قال ذلك أحد شراح (كانت) ، وأذا ما أمكن أن نقرر هذين المبداين فلن يكون أمامنا ، بعد ، صعوبة :

۱ ــ ان هــذا العقل ، بطبيعته ، وبسبب انه هو هو ، له اوامر
 عملية .

٢ ــ ان أوامره هذه تتلخص في بعض قواعد واضحة .

وفي هذا المنحى يتركز مجهود (كانت) .

انه يبدأ بتقرير ظاهرة من الظواهر النفسية ، ان كل ألعالم بتفق على هذه الحقيقة الأساسية : ان الشيء الوحيد الذي يجب ان يكون خيرا تماما انما هو (الارادة الخيرة) ، وما تلك الارادة الخيرة التي تجلب نحوها جميع مظاهر التقدير ؟ ان الدليل على أن ارادة ما هي ارادة خيرة ، ليس هو النجاح في عمل من الاعمال ، ان خير ارادة في هذا العالم ربماكان نصيب صاحبها أن لا يو فق فيما أراده ، فلا ينجو غريق أراد أن ينجيه ، ولا يتصالح قوم أراد أن يصلح ذات بينهم ، ان الذي يحدد معنى الارادة الخيرة أنما هو شيء آخر ، أنها العزم على أن يحيط علما في جميع الأحوال بما يجب عليه أن يعمله ، أنها أرادة تنفيذه (باستخدام جميع الوسائل التي يملكها) ، تلك أولى الخطوات في التحليل الاساسي ، أنها ستقودنا إلى هذه النتيجة : ان مبدأ الارادة الخيرة لا معنى له الا بالقياس إلى ما (يجب علينا فعله) أن ذلك المبدأ كورية مهنى له الا بالقياس إلى ما (يجب علينا فعله) أن ذلك المبدأ كوريشه أن ذلك المبدأ كوريشه أن ذلك المبدأ كوريشة كورية الناه المبدأ كوريشة كالمبدأ كوريشه الناه المبدأ الارادة الخيرة لا معنى له الا بالقياس الى ما (يجب علينا فعله) أن ذلك المبدأ كوريشة كله الا بالقياس الى ما (يجب علينا فعله) أن ذلك المبدأ كوريشة كوريشة كورية كوريشة كورية كورية كورية كوريشة كورية كو

لكن حينئذ ما تلك العناصر التي يحويها مبدا الواجب هذا ؟ لنحلل ذلك المبدأ ، ونحن واجدون فيه عنصرين ،

ان الواجب عنو مبدئيا (أمر صريح) . والأمر أحسد صبغ الفعل الزمانية . وتلك الصيغة يستعملها من يأمرنا بأن نعمل شيئا . فقط 4 هذه الصيغة لا تستعمل دائما بطريقة واحدة :

فى أكثر الأحيان بكون الامر شرطيا أو احتمالها (غير جازم) . (نه لا يأرنا بعمل شيء ألا أذا كنا نريد من ورائه غاية ، مثلا : (اذا كنت تريد أن تعرف القواعد الرياضية فادرس الجير) .

اما في احوال أخرى ، فانه يأمر بدون شرط . انه يدل اذن على امر مطلق (لاتقتل ، لاتسرق ، لا تكذب) .

ان خاصية الواجب ، بالضبط ، هي ان يتجلى في صورة اوامر من النوع الثاني . انه الزام ، انه طلب ، انه : (يجب عليك ، .

لكن ذلك ليس كل شيء ؛ أنه في الحين الذي نستشعر فيسه واجبا نجسد انفسنا مأخوذة بشعور آخر واضح كل الوضوح ، أن الواجب الذي تشعر به ليس فرضا علينا وحدنا ؛ أنه فرض على كل كائن عاقل يوجد في ظروف كالتي نوجد فيها ، أنه سيفرض ، من بعد على كل انسان سيكون له حال مطابقة لحالنا ، وما معنى ذلك؟ معناه أن أي واجب لا يتمثل في نفوسنا الا أذا كائتله قيمته العالمية ، قيمته في نظر كل كائن يعقل ، سواء اكان ذلك في الحاضر ، أم في الماضى ، أم في المستقبل .

والآن ما الملكة التى تختص بما هو عالى لا اليست هى نفس ما نسميه العقل ؟ وما دمنا نحس فى داخلنا اوامر تنمثل لنا فى شكل التزامات عالمية فلننظر ، اذن ، اليها كنتيجة تصدر عن العقل ؟ أو أنها مظهر له ، ولذا يستنتج (كانت) أن العقل له خاصسية (العمل من تلقاء نفسه) ، وعنه ينشأ ذلك الالزام الذى ينطوى فى معناه السامى ذلك المبدأ : اعمل دائما بحيث يمكن أن يكون وحى ارادتك قانونا عاما ، يعنى : اعمل بحيث يمكن أن يسير جميع الناس

حسب ذلك الوحى الذى هو من تشريعها الخاص دون أن ينشأ عن ذلك أية استحالة منطقية . ذلك هو القانون الأساسى الذى يوحيه العقل (العملى الخالص) . أنه (مقرر داخل نفو سنا من تلقاء نفسه) . أنه (من قبيل المسلمات الرياضية ، غير قابل للبرهنة . ولكنه مع ذلك واضح ومقنع) . أنه يخاطبنا بمثل (صلصلة الجرس) . ولم اننا طلبنا الى هذا العقل لماذا كان هكذا (يعمل من تلقاء نفسه) ، فأنه سيجيبنا بلا تردد : (تلك هى ارادتى) (وذاك هو آمرى) .

هكذا المبدأ ، وتلك هي النتائج:

النتيجة الأولى تتعلق بالتمييز بين ماسماه (كانت) المشروعية من جهة والأخلاقية من جهة أخرى ، لنفرض أن انسانا اراد أن يسرق ، أنه ، أذا ما استسلم لشهوته ، يكون عمله بعيدا عن المشروعية وعن الأخلاقية معا . ولنفرض الآن أنه أمتنع عن السرقة . أنه ، بدلك ، يكون قد حقق المشروعية ، لأنه سلك مسلكا مطابقا للقانون. للأن هسل هو ، لهذا السبب ، يعتبر متصفا بالإخلاقية ؟ علينسا هنا أن نمحص الأسباب التي من أجِلها يمكن أن يمتنع انسان عن السرقة انها بالطبع ليست من نوع واحد ، أنه قد يمتنع عن السرقة خوف سطوة الجرس الأرضى ، أو خوفا من الله الحارس السماوي ، أوخشية أن يفقد اعتباره عند أولئك الذين يعيش معهم في بيئة واحدة ، أولانه استحضر قبل العمل ، في خياله ، ماسيكون من الم ينزل بضحيته التي يستشعر نحوها شيئًا من الرحمة، أو لانه يخشي تأنيب الضمم، وأخيرا ، قد يكون المانع أن يقول لنفسبه : « أن وأجبى هو ألا أسرق يجب أن أحترم هذا الواجب لأنه هو الواجب ولان العقل العمليهو الذي أمرني بطاعته) هذا يقول (كانت) أن من يمتنع عن السرقة لواحد من الأسباب الخمسة الأولى هو ، في الحقيقة ، داخل ا القاعدة من حيث انه مطيع القانون ، ولكن عمله ، مع ذلك ، يبقى عاريا عن صفته الأخلاقية أن لم يكن له من دافع ، في سسلوكه هذا ،

موى الحساب الشخصى ، ومراعاة المنفعة ، وارضاء الأناتية ، اما الذى يعد مسلكه على سنا الأخلاق فيو الذى امتنع عن السرف احتراما للواجب ، اعنى خضوعا للعقل ، أنه لقرر أن لا قضياة بني مجاهدة النفس ، ومن غير أن (تتفلب الارادة على الطبيعة) كما أنه لاسمو بدون هذا التأدب النفسى الذى به يباح للمرء أن يتبت ،لى امر بينما رغبته تدفعه الى سواه ، أنه بهذا الاعتبار يبدو ذا أهاية وجديرا بالمدح ، وذا سمو أخلاقى ، ومن هنا نأتى هذه العبارة الشمورة ، « أنه لا يكفى أن يعمل المرء وأجبه ، بل علبه ، أيضا ،

ومن هنا أيضا تاتى هذه التكملة : أن أمرا أن يكون ذا خاتية في عمله مالم يكن يحمل بين جوائحه من القوى الضرورية مابه يرفض في شمم ، كل مسايرة لنزعات طبيعته ، وأنه لكى يكون المرء ذا خلقية فأنه يجب أن يكون قادرا على أن يسيطر على ميوله بفكرة عقلية مجردة ، دون أى دافع حسى ، وأذن فأن موقفا كهذا يستدعى كشرط أولى : حرية الارادة ، وكيف يتصور ، بدونها : أن نختان بأنفسنا قانون الساوك اللى نسي عليه ؟

وكيف يمكن أن تظهر فينا كقوة مستقلة ! أن الاصرار على طاعة شريعة الواجب ، وعلى الخضوع لها باحترام خالص ، دون أي سبب آخر ، وعلى أن يضحى في سبيلها بكل الرغبات وبجميع الشهوات النفسية ، لهو ما يضفى على الانسان فيمته الاخلاقية ويلبسه تاج عظمته ، وأن جميع ذلك ليستدعى تأهل الرء لضبط نفست بعزيمة حرة .

وأيضا عندما يتصف سلوك المرء بأنه صادر عن حربة واحترام لا يعده مطابقا لشريعة الواجب فلن يكون ذلك خلقية صحيحة الااذ: كان عالما تماما بما تفرضه تلك الشريعة . وفى هذا المقام ايضا يعتقد (كانت) أنه وجد الدواء المطاوب . أن (جان جاك روسو) كان من قبل قد قال بقدسية الضمير . غير أن مبالغاته فى ذلك التقديس وهنت موقفه أمام خصومه فى الراى من اتباع (موتينى) الذين اظهروا ، على صورة من الخبث والدهاء اختلاف الإخلاق تبعا لاختلاف الازمنة والأمكنة والاشخاص . أما يكانت) فقد اعتقد أنه تخلص من مثل هذا النوع فى النقد ، لأنه راى أن فى جميع الضمائر عنصرا لا يتغير : هو نفس الالتزامات قد تبدو أحيانا فى صور مشوهة ، الإخلاقية . أن تلك الالتزامات قد تبدو أحيانا فى صور مشوهة ، بيد أن النداء الخير للضمير هو فيها ثابت لا يتحول أبد الدهر .

ان كلمة (واجب) ليس لها من معنى في كل زمان ومكان الا انها التزام عام ، ومن هنا يبدأ (كانت) طريقه ، أنه يستخطص من هذه اللاحظة الأولية ثلاث قواعد للسلوك ، وعلى هذه القواعد يقيم الدعائم الأسامية لغلسفة الاخلاق الخالدة ،

انها قواعد تبدو لعينيه متكافئة ، وهي مظاهر أخلاقية مختلفة تعبر عن حقيقة واحدة لاتتغير ،

ان أولى تلك القواعد هي ماذكرناه آنفا: أعمل بحيث يمكن أن يكون عملك الصادر عن وحي أرادتك قانونا عاما .

اما الثانية فهذا نصها: انظر الى الانسمانية دائما ، ان فى شخصك وأن فى غيرك ، كما لو كانت غاية ، ولا تنظر اليها كما لو كانت وسيلة .

واما القاعدة الثالثة فتتلخص في هذه الكلمات القلائل: اجعل الرادتك حرة دائما وكمصدر للتشريع العام .

ان استعمال هــده القواعــد يبدو ، فى نظر (كانت) واضــحا وضوح القواعد الرياضية ، وان عرض بعض المثلّ ليكفى لأن يصيرها واضحة جلية ،

مثلا: هل استطيع ان انتل نفسي ؟ لا . وليجرب وضع العبارة الآتية في قاعدة تتخذ مبدا للنشريع العام: (يجب على جميع الناس نقتلوا انفسهم) ، ولنفرض أن الجميع قد نفذوا هذا المبدا ، فلل يكون هناك جماعة ، واذن فتشريع كهذا يصبع مستحيلا في النطق بقدر ماهو عقيم ـ هل لى أن اصبح ذا عبيد ؟ لا . أن شراء العبيد واستخدامهم في صورة بهائم يكون معناه اننا ننظر الى اشخاصهم كما أو كانوا وسائلولم ننظر اليهم كما لو كانوا غايات تحترم لذاتها . هل لى أن أكلب أكون قد اتخذت من صفة الانسانية في شخصي وسيلة لنيل أوطار ، أو للفرار من أخطار ، وفي هذا أكون قد جعلت شخصي وسيلة لا غاية ، ولنفرض ، أيضا ، أن هذا أكون قد جعلت شخصي وسيلة لا غاية ، ولنفرض ، أيضا ، أن مجتمعنا يطبق فيه كتشريع عام هذه المادة : (يجب على الجميع أن يكلبوا) . أن هذا التشريع عام هذه المادة : (يجب على الجميع أن يكلبوا) . أن هذا التشريع عام فيل يمكن لانسان أن يرضى لنفسه بعد هذا أن يكون ضحية فينخدع لاية كلمة ؟ تلك طريقة استنتاجية بعد هذا أن يكون ضحية فينخدع لاية كلمة ؟ تلك طريقة استنتاجية بمساعدتها اسس (كانت) مذهبا كاملا للتشريع وللغضيلة .

ولنضف الى ماتقدم أن (كانت) قد مزج هذه المبادىء بثناء له قيمته أطرى به العقائد الدينية : أننا نلمس فى داخلنا شريعة الواجب وأذن قمن المحتم أن نكون أحرارا ، والا فاننا لن نستطيع أن نكون في وفاق معها .

كما أنه من المحتم أيضا أن تكون الروح خالدة ؛ أذ بدون ذلك أن يتيسر لنا الزمان الكافى لتحصيل الكمالات التى تقتضيها شريعة الواجب هذه .

وكذلك نجد من المحتم الجزم بوجود الله ، وبدون وجوده لن يتحقق الخير الأعلى الذي يستدعى التلازم بين السعادة والفضيلة واللذي نحس اننا بحاجة الى أن نتصل به ، وما ثم شك أن عالمنا المادى هذا بما فيه من ظواهر حسية لن يتاح فيه لضمينا ، وهو لايرى فيه الا من خلال المكان والزمان ، أن يكون من الاشراف بحيث

يبدو له أن الحرية ، وخلود الروح ، والتلازم بين السعادة والفضيلة أمور مؤكدة . أن هذه الأمور يمكن أن توجد وتثمر في ذلك العسالم المينافيزيقي الذي هو اسمى مما تصل اليه مداركنا ، لنعتقد ، أذن، أنها توجد في ذلك العالم وتؤتى فيه ثمارها ، حقا ، لأننا نشعر في ذلك العالم وتؤتى فيه ثمارها ، حقا ، لأننا نشعر في داخلنا بشريعة الواجب ، وهذا الواجب يستلزم أن يكون في وسعنا المبية ندائه وطاعة أوامره .

واخيرا ، يقرر (كانت) انسا نكون مخطئين اذا لم نعتقد في مسلمات الدين التقليدية ، هذا الى أن وجود القانون الاخلاقي في انفسنا يوحى هو نفسه بهذه العقائد ويبررها ، ولكن هسلما القانون لايستمد سلطته منها ، لأن سلطانه مستمد من ذاته هو لا من هذه المعتقدات ،

ان هذا المذهب له شهرته المستفيضة ؛ كما أنه كان له اثره في نفوس الكثيرين على اختلاف مشاربهم من أمثال: فخته ، وبرودون، وسكريتان ، وربنو ثبيه ، ومع ذلك فقد آثار حوله نقدا حادا .

ان مبادئه هى وحدها التى تعنينا هنا . ولنترك جانبا خضم المناقشات الثانوية ، انها ليست قليلة ، ولننبه على ان هسله المبادىء قد ورطت (كائت) باستلزامها نتائج لا ترضى ضمائرنا اليوم: انه يلزم على هذا ، مثلا ، الا يكون هناك داع لعقوبة مجرم لا بقصد اصلاحه ، ولا بقصد ارهابه ، لأن فى هذا ما يجعل من شخصه وسيلة لا غاية ، وأيضا لن يمكن التسامح فى اى نوع من أبواع الكلب ، لا الكلب للمجاملة ، ولا الكلب للعظة ، ولا الكلب الذى يعدبطولة التهذيبي ، ولا الكلب فى سبيل الوطن ، ولا الكلب الذى يعدبطولة وسموا ، وانه ليلزم من هذا أن يكون الكذب محظورا على حتى بصدد برىء لجأ الى حماى ثم جاء جلادوه يطالبونني به ، لأنى اذا يكلب منكرا وجوده عندى أكون قد اتخذت من شخصى وسيلة ولم أنظر اليه كفاية .

إن مثل هذه الصرامات الأخلاقية لجديرة أن تملأ نفوسسنا ضيفا وحرجا ، انها لتشيرنا أكثر من حيث أن (كانت) لما رغب في أن يستخلص من مبادئه هذه نتائج لا تحتملها ، جعل هــ ذه المادىء تنطق بما يريد ويشتهى ، مستعملا في ذلك ذلاقة لسسان مدهشة . ومن ذلك مثلا أن (كانت) لما أراد أن يبور أغانة المنكوبين رجع ، ظاهرا ، الى قاعدته الأولى ، لنفرض أن جماعة من الجماعات قد اتخدت كمبدأ للتشريع هذه المادة : (يجب أن لا يغيث أحد إحدا باية حال) . أن (كانت) كان من الواجب عليه أن يقرر أن مثل هذا البدا التشريعي يستلزم الاستحالة المنطقية ، بيد أنه يخترع شيئًا آخر من ابتكاره ، يقول : (لنفرض اننا كنا نعيش في متل هذه الجماعة واننا كنا فيها من المنكوبين ؟ اننا سنكون ، في هذه الحالة ، من أول الضحايا ؛ لأنه يخف الى غوثنا أحد) . أهذه هي الاستحالة المنطقية المدعاة ؟ مثل آخر : انه ، بحيلة نكاد تكون من نوع الكوميدي ، قد اظهر أن الزوجين في حالة الزواج الشرعي يكونان قد نظر كل منهما الى الآخر كفاية لا كوسيلة . اما في المعاشرة الحرة فان الخليلين يكونان قد اتخذ كل منهما صاحبه وسسيلة لا غاية 1 ان (كانت) بمثل هذه الطرق ، يعطينا مثالا عجيبا لما يستطيع المنطق ان يفعل ، ان لم يكن بدافع الشهوات ، فعلى الأقل بدافع مسايرة الأوهام الباطلة ، وذاك فن لا شسعورى بدون شك ولكنه وايم الحق ، مدهش ، فن استعمال منطق سوفسطائي ومضحك لكى يستخرج من القواعد الموضوعة ما كان قد أريد بناء على رغبة نفسية سابقة أن يستخرج منها ،

لكن ليس هذا هو اهم ما يعنينا ، أن الذي يعنينا هو الوضوعات الأصيلة للدهب (كانت) ، تلك الوضوعات التي يبدو لنا أنها بالامتحان والتمحيص ، ستكون موضع الشك ،

ولنتأمل ، أولا ، تغريقة بين المشروعية والاخلاقية ، أن هذا ، التغريق ، في بعض نواحيه ، حق لاربب فيه ، ولكنه ، مع هذا ،

ليس من بنات افكار (كانت) . ان هذا الذي لايمارس أعمسال العدالة والرحمة الا خوف عقوبة أو طمعا في مكافأة خارجية كالخوف المشنقة أو الطمع في وسام ، وخوف الجحيم أو الطمع في الفردوس أو خوف احتقاد الناس أو الطمع في احترامهم ، ليس هو من يصلح لان يكون رجل أخلاق . ولقد أدرك (سبينونا) هذا المعنى من قبل وتكلم فيه ، وليس (كانت) الا مرددا له وحاكيا . بيد أن (كانت) لم يقتصر على هذا بل أبعد السير وأمعن في الطريق ، أنه ليرى أيضا أن أولئك الذين يؤثرون العدالة والرحمة بدافع العاطفة الطيبة أو بدافع الغيرية أو خوف تأنيب الضمير ، أو الرغبة في أن يكونوا مسرورين بحظهم الخلقي هم ، أيضا ، لاخلاق لهم ، ياله من تفسير عجيب !

ان ارسطو قد ذهب الى عكس هذا . ان المرء ، عنده ، لا يكون عدالا حفا الا بقدر ما يكون مسرورا بأنه عادل وانه ليكون اكثر عدالة كلما كان او فر احساسا بالتعاسة اذا ما اخطأه يوما هذا الوصف . وقد اعلن ذلك (جان جاك روسو) اذ يقول : ان هذا الذى يراعى فى سلوكه ان يجتنب وخدات ضميره وان يحتفظ بصسفائه الداخلى يكون خاضعا لفائدته الادبية ولكن ذلك لن ينال من فضيلته لا فى قليل ولا فى كثير .

كما أن الشاعر (شلار) قد أعلن هذه السخرية: (أنى لأشعر الني أجد سرورا كلما أسديت لجارى معروفا ؛ ولذا أشعر بقلق عظيم لخوفي على خلقيتي) .

من ، اذن ، المحق هنا ومن المبطل ؟ ابتحتم ان نقول انه (كانت) ؟ البحب ان نحكم بأن العواطف الطيبة تذهب بخيرية العمل ؟ انا لنخشى ان يكون مذهب كهذا قد بنى على خلط خطير العاقبة بين الكفاية والفضيلة ، ولنفرض اننا بازاء رباعين يتعين على كلمنهما ان يحمل بدراعه المبسوطة مازنته مائة كيلو ، ان احدهما يتناول

الحمل ويرقعه كما لو كان ذلك غير شيء ، اما الآخر فلا يرفعه الابعد مماناة وعرق من دم وماء ، ولكنه في النهاية ، يفوز ببغيته . أيهما يكون أقوى ؟ الأول هو الأقوى بلاشك ، لكن أيهما صاحب الجدارة ؟ أنه الثانى ، ولا ربب ، لانه صارع طبيعته وتغلب على ضعفه في النهاية .

وابضا ٤ لنفرض أن حلية كانت ملقاة على نضد ٤ وأن أحد الناس قد مر بها ، وانه كان متين الأخلاق فلم يلق اليها بالا م انه لم يفكر في احتيازها ، بل كل ما استرعى فكره هو أن تراثه حلية مثلها ، هكذا ، يعد اهمالا ، اما الأبخر فحين مر بها التقطيف ووضعها في جيبه ، أنه كان يخرجها ثم ينظر البها ، ثم يعيدها الى جيبه . وبعد صراع نفسى تغلب على ميله الذي استولى عليه. يعض الوقت فتركها ، أي هذين الآن ، أفضل ؟ أننا أن ننكر لم مهما كان سلطان (كانت) أن الأول هو الأفضل ، أنه هو ذلتُ الذي كان سيصير تعيسا او اقدم على فعل الشر ، ومن أجل ذاك، لم يغكر حتى في أن يهم به ، لكن أيهما صاحب الجدارة ؟ اليس هو النائي ؟ الم يكن ذا شجاعة وذا عزيمة في صراعه ضد نفسه " . والآن لنفرض أن امامنا حدثا بحاجة الى التربية ، على أي الخطتين يجب أن ننشئه ؟ أنؤثر أن يسكون من صحة الخلق والبعاء عن الشر بحيث لا تفاجيه عادة الميل الى الاثم قط ؟ أم نؤمل أن نراه دائما مبتلي بالجرائر كي تتحصل له ، بالرانة السمستمرة على مغالبة ميوله ، جداراته الأخلاقية ؟ ايه اينها الخلقية ٠٠٠ كم فيك من طلاسم ومعميات !

ولكن هذا أيضا يعد هيئا ، أن الحيرة كل الحيرة لهى في تصورنا العقل المملى ، أن أمرءا قد يبدو لنا مجنونا أو معنوها في حالتين من العابات المحينما يتخذ وسائل مضحكة لكى يدرك غاية من العابات وذلك كأن يقطع أنفه أو أذنيه مثلا ، لكى يكون جميلا ،

۲ - حینما نراه یقوم باعمال دون وجود الحامل علیها . کان پنب فجاة فیجلس فوق منضدة ، او آن یعوی ، او یاتی بحرکات مضحکة .

ولنبدأ من هيذه النقطة فنسأل العقل العملي لماذا يوجب علينا هذا الذي يوجبه على رأى (كانت) . أن (كانت) يجيب هنا : أن العقل اذا وجه اليه هذا السؤال فان جوابه يكون دائما هكذا ﴿ هكذا اديد. ٤ هكذا افعيل) . ولكن حينية لا بد من أحيد المرين: اما أن هذا العقل الذي نحن بصدد الكلام عنه لديه استماب يخالزامنا بما يلزمنا به 6 ولكنه يرفض أن يطلعنا عليها 6 شـانه شان حاكم مستبد ، واذن يكون وضعه لا منطقيا . ثم اليس هـو حين يقعونا الى طاعة مالم نفهمه ، انما يدعونا الى اتخاذه مبدأ جهد منخالف للمنطق ? _ واما أن هذا العقل ليس لديه من سبب لالزامنا عِما يلزمنا به ، وحينتُد هل يمكن أن يقال أنه يصدر ما يصدر عن حنطق ؟ وتعسفه هذا هل يكون عقلا ؟ أم هل يكون جنونا ؟ ان عده لورطة لا مخرج منها يبقى محبوسا فيها كل ماقرره (كانت) في مبدأ العفل العملي . أن الأستاذ (١ . فوييه) قد أبان هو أيضا عن ذاك اد يقول: أن (كانت) قد هدم مذهبه هذا دون شيمور بجملة ساخرة : « اننى اسمع في كل مكان قائلا يقول : لا تستشر. عقلك . الضابط يقول لا تستشر عقلك بل أطع الأمر والجاني يقول لا تستشر عقلك بل ادفع ما عليك ، والقسيس يقول لا تستشر عقلك بل آمن واعتقد » . ولكن هنا نسأل (كانت) : وما الذي نقوله العقل العملى أذا لم يكن ما يقوله هو نفس ما قد رآه (كانت) من قبل ، مثيرا للضحك والسخرية ؟ . (إنا آمر فأطبعوا) . لكن نَاذَا تَأْمَرُنَا بِمَا تَأْمَرُنَا ؟ هنا تنجمع المشكلة ، و (كانت) لم يوفق الحلميسا .

واذن فيجب أن لا يعد قليلا ما كان من تناقض (كانت)كما نبه على ذلك استاذ « بريشار » . أنه بنقده العقل النظرى ، قد

تضى على كل أملاقامة قواعد ميتافزيقية للاخلاق الدينية المائورة. إنه مسيكون من المحتم اذن ، أن يؤدى ذلك الى هـذه النتيجة : يجب أن تزهد الأخلاق في قاعدة الالهام والاستنتاج الني البسها التعليم الديني ثوب المنطق والعقل . لكن « كانت » ما كان يريد ذلك . أنه ليدعى أنه صان للاخلاق اسسها ، ونتائجها ، وحفظ عليها لهجتها الآمرة ، ومن أجل هذا يجب أن تكون لمبادئها الأولية قدسية تجعلها بمناي من المساس بها ، ان صنيع (كانت) هذا الذي يبدو أنه عمل لاشعوري لهو أشبه بما روى في كتاب (يوميات شارل التاسع) الذي ألغه (مريميه) ، عن ذلك الذي أراد انياكل يوم الجمعة المقدسة دجاجة فقام بتعميدها سمكة قبل ان بأكلها . أجل لقد صنع « كانت » نفس هذا الصنيع . أن « كانت » رأى أن كلمة « العقسل » كلمة لها قدسيتها المأثورة ، وعظمتها التي تستدعى الاحترام ، بيد أنه نسى أن (العقل) لم يستمد هذه الصفة الا من الفلسفة التي تعتبر العقل طائفة من الحقائق الخائدة : التي كان العلم بها يعد ، عند بني الإنسان ، منحة قدسية من الله . انه نسى أن نقده للعقل النظرى قد أفسد ألى حد كبير مثل تلك المقيدة . وهكذا نرى أنه قد تأتى للمقل أن يظفر ، بعد جهـــود (كانت) بصفة عملية أساسية ، وهكذا نرى المبادىء التي اراد أن يشيد عليها القواعد الاسساسية للأخلاق قد استحالت الى نتائج بدل أن تكون أسسا . وهكذا نرى أن ذلك البناء الذي تعودت الانسانية أن تضعه موضع التقديس لأسباب متضافرة لم يبق له من قيمة أكثر من أن يستخدم في أمور تافهة 4 لأنه قد فقد ما كان له من معنى . ايه ايها العقل العملى ، ايها السلطان الذي لا يتجلى في أكثر من كلام أ ...

ملهب أوجست كونت

ان هذا الذى قد حاوله (كانت) واتباعه من تجريد الأخلاق عن كل اعتبار منفعى قد حاوله أيضا (أ، كونت) وان يكن قد سلك اليه سبيلا آخر ، ان هذا المذهب يجب أن يكون أساسا لما يسميه (أ ، كونت) : (ديانة الانسانية) ، تلك الديانة التي يجب أن تصير ديانة الجمعية الانسانية الجديرة بأن تسمى (الجمعية الوضعية) ،

ان مبدأ الأخلاق التي يبشر بها (أ. كونت) يتلخص كله في هذه العباره: « عش من أجل غيرك » . أن هسلذا المعنى سيبدو مرسوما على رأيات المذهب؛ الوضعى ، أن تعاليمه تتجلى في منهج من النظام الاجتماعى : « الحب هو المبدأ والنظام هو القاعدة والتقدم هو الغاية » .

ان مذهبا كهذا ليختلف اختلافا بينا عن مذهب « كانت » .
ان مذهب « كانت » برى أن العواطف مفسدة للخلقية ، وأن الشيء
الوحيد فيه الذي يبدو أنه قسد تجافئ عن الأذى أنما هو احترام
القانون لأنه القانون ، أما عند (أ، كونت) فالحق هو عكس ماراه
« كانت » ، أن (أ، كونت) يقرر أن رقة العاطفة هي منشأ الحب
ومصدره ، وأنها هي ألتي يجب أن ينتظر منها الجميع ألوان
التراحم والتعاون والتضحيات ، وهي التي يجب أن تنمى في قلب
الطفل منذ أيامه الأولى ، أنها هي التي ستحقق الروح الاجتماعية
الحقيقية التي هي أم العصر الاجتماعي الحقيقي .

واذا كانت المرأة هي أفضل صورة للانسانية ، فذاك لأنها هي ارق النوعين الانسانيين عاطفة وأوفرهما حنوا .

ان (1. كونت) مقتنع كل الاقتناع بأن مذهبه بعد مناقضاً لذاهب المنفعة والاخلاق المسيحية .

ولقد كان « ا . كونت » ، كلما سنحت فرصة ، يوج اللعن والسباب الى (هلڤتيوس) ، كأن يقول مخاطبا (هلفتيوس) ، (ان تعليم الأفراد ان الاخلاق هي على قاعدة « اعملوا من اجل غيركم » انما هي خير وسيلة تستطيعها لكي تعمل من اجل شخصك) ، ان هذا المذهب مشئوم ، ان الغاية التي تريدها الأخلاق هي وجوب تنمية الغيرية في نفوس الأفراد الى اقصى حد فيالها من وسيلة عجيبة أن يقال لهم : (تعلموا الاصغاء الى انانيتكم ، فان همذا ميجعلكم غيريين) ، ان هذا ليشبه تحريضهم على أن يكونوا فضلا بان يسطكوا دائما متباعدين عن طريق الفضيلة .

وعلى الرغم من الإعجاب الذى كان (1 ، كونت) يبديه نحو النظم الكاثوليكية الدينية فانه كان ينحى باللائمة على الأخلاق الدينية ، كان يقول : اليست دعوة الافراد الى ان يفكروا دائما في نجاتهم ، وأن لايفكروا الا فيها وحدها ، هى في هذه الناحية عين ما صنعه هافتيوس في تعاليمه الاخلاقية اللاسماوية ؟ اذا كان أى أمرىء لن يكون صالحا الا لخوفه غضب الله أو لطمعه في انعامانه عليه ، فأنه في الحقيقة لن يكون صالحا ولا محبا للخبر ، أنه لن يعمل ذلك من أجل حبه لغيره ، في الحقيقة ، بل من أجل حبه لنفسه ، ولن تكون أعماله وحركاته الا ثمرة لحساب يراعى أدق النفسافه ،

و (1. كونت) يذهب بنتائج هذه الأفكار الى ابعد حد ، ان ممارسة بعض الفضائل ليعود على الفرد بمنافع لاشك فيها لكل فرد يلتزم بممارسة تلك الفضائل ، ومن ناحية أخرى ليس من هذه الفضائل فضيلة يمكن أن يقال أن المجتمع لا يستفيد منها فائدة رئيسية ، واذن يمكن أن تعلم تلك الفضائل منظورا فيها الى ما يعود منها على الفرد وعلى المجتمع الانساني من منافع ، أن (1 ، كونت) يعلم

ذلك . ولكنه متشدد فى مذهبه يحرم على المربى ان يطرى فضيلة ، كائنة ما كانت ، بسبب ما يمكن ان يجنى الفرد منها من فائدة . مثلا ربما يقال للطفل : (كن نظيفا من أجل احتفاظك بصحتك . اجتمد لكى تكون من الكبراء وذوى الرفعة) ولكن (أ . كونت) لا يبيح هذا المسلك ، انه يحتم أن لا تمجد أية فضيلة للطفل ألا لما يعود منها على المجتمع ، وعلى ذلك يجب أن يقال له : (كن نظيفا كيلا يتأذى بك الفي ، اجتهد كى يكون منك للانسانية عضو نافع) وكل حسلك غير هذا يكون خدعة فى طيها جناية .

تلك قواعد جد واضحة . وليس ثمة ماهو أفضل منها لتحقيق ما ذكرناه قبل : الاهتمام بتخليص الأخلاق من كل اعتبار للمنفعة الشخصية .

بيد أنه يلاحظ ، فقط ، أن (أ ، كونت) قد اصطدم بمشكلة مقاقة لا مفر له منها : هل يكفى أن يقال للافراد : (عيشوا من اچل غيركم) فيجيبوا النداء مقتنعين ؟ وكيف يمكن أن يبرهن لهم على أن هذه القاعدة الاساسية هى ، فى الحقيقة ، مايجب عليهم أن يعملوا بها ؟ كيف يقرر أنها هى القاعدة التى تحوى ، المعنى الحقيقى للخلقية ؟

بيد أن (1. كونت) أمام سؤال على هذا الوضع يلتزم ، عادة جانب الصمت ، أنه يعدها مسألة ميتافزيقية لاطائل وراء البحث فيها ، هو يعتقد أن هناك بدهيات سريعة الوقور في النفس ، وأن مبدأ الاخلاق هو واحد منها ، هل يمكن أن يكون ثم نزاع حول المبادىء الاولية للعلوم الرياضية ؟ أنها يتخذ منها مبدأ السير لكى يشاد البناء كله ، وهكذا ليس ثم مكان للجدال قط ، في مثل هذه العبارة : (عش من أجل غيرك) ، أنه لمنى يقر في كل روح مخلصة ، ومع هذا ، حتى إذا كانت تلك الحالة تمثل استعداد (1. كونت) في هذه الناحية ، قانه لم يتمسك بها يطريقة قطعية ، أنه في الحقيقة في هذه الناحية ، أنه في الحقيقة

قد صاغ نوعين من البرهنة مختلفين هما ، على التسداوى ، جديرات باقناع العقليات المعائدة ، وقد راح اتباعه يلتمسونهما من تعاليما، واقد عماوا عنى أكمال تلك الحجيج ونظموها ، ولكن موضع العجب هو أنه كلما دقق البحث فيما ظنه (ا . كونت) وأنباده مؤبدا لأخلاقهم الإبنارية كانت نتيجة الامتحان اقتناعا من جميع الباحثين بأنهم لم يفعلوا شيئا أكثر من العودة ، بعد لف ودوران ، الى طريق المنفيين التى طالما قسا (أ . كونت) في نقدها .

وبعض الصفحات من مؤلفات (1 . كونت) تحوى : في هذا الموضوع ، بعض فكر واضحة الدلالة . ان (كاوتلد دى تو) التي كان (1 . كونت) يحبها الى حد التقديس قد لفتت يوما نظره الى هذه العبارة : (لأن يحب المرء الآخرين افضل بكثير من ان يكون محبوبا منهم) ، وقد وجد (1 . كونت) في هذه العبارة التسبي فية عنصرا مهما لتدعيم مذهبه .

ولفد تنبأ (أ. كونت) بأن بعض أصحاب المقاصد السيئة سيوجهون اللوم الى القواعد التى وضعها للتربية ، انهم سيلومونه على أنه يجعل ممن يربون بمبادئه اغرارا ، اليس يكون القاء بهم الى اقدى انواع الخديعة أن تنمى فيهم روح الغيرية المفرطة ؛ وأن تملأ قاوبهم بعبادة اشخاص الآخرين ، وحب التضحيات لهم ؟ اليس يكون هذا القاء بهم في حال جنونية تشبه حال (دون كيشوت) ...

ان (كلو تلد دى قو) تتولى الجواب عن هذه المسألة ، والفضل الها فى ان يدرك ذلك (أ ، كونت) ويتحرك وجدانه : ان خير المسرات يجىء من التضحيات ، ان الذي يقدم من نفسه قربانا للآخرين بدافع الجب يشعر ، لذلك ، بلذة لا توصف ، انه لن يفعل بذلك شيئا ضد منفعته ، انه ليسئك ، فى الحقيقة ، حسب اصح ميوله الطبيعية واصلها .

ولكن اليس هذا تكرار لما عرفناه من تعاليم الاخلاقيين المنفعيين وأن يكن بعبارات اخرى وبأساوب صوفى لم نعرفه لهم ؟

وانه لمن الفريب أن يكون ذلك هو بعينه ما ذهب اليه أكبر متصوفة القرن التاسع عشر من الأخلاقيين وهو (ليون تولستوى). ولننظر كتابه الوحيد الذي يعد فلسفيا حقا من بين مؤلفاته ، وقد قرجمة (سافين) بعنوان: (من الحياة).

ان (تولستوى) يقول لنا : كلما كان المرء محروما من عاطفة المحب ، وكلما كان على جهل بالتضحية المتبادلة بين بنى الانسانية وكلما عدم قلب مسيس الرحمة ، وكلما عز عليه أن يقوم هو بالتضحية ، فأنه حرى أن يجهل السرور الوحيد الذى هوف الحقيقة وعلى الخصوص ، أنسانى ، وأن يدرك قط لماذا هو موجود . أنه يشبه طائرا قد وقف على حافة عشه ولما يطر . ومن أجل ذلك يعروه الاضطراب ، ويتوقع أنه أذا ما القى بنفسه فى الهواء كان الهلاك مصيره ، لكنه لا يكاد يلقى بنفسه فى الهواء كان الهلاك مصيره ، لكنه لا يكاد يلقى بنفسه فى الهواء ويستعمل جناحيب الا وقد شعر بطبيعته الحقيقية ، وتلوق الفرح بأداء الدور الذى خلق له ، أو يكون أشبه بناهد يعروها الاضطراب عندما يتفجر فيها ينبوع الأنوثية فجأة ، ولكنها تجد بعد ذلك أنواعا من السرات ، عنبوع الأنوثية فجأة ، ولكنها تجد بعد ذلك أنواعا من السرات ، مواء كان ذلك بقيامها بدورها كروجة ، أو كان بقيامها بدورها كام ، هكذا يصدف المرء من التضحية فى المبدأ ، لاعتقاده أنه لم يخلق لها ، وبعتريه الوجل .

عليه ، اذن ، أن يطرح جانبا أنانيته التعسة ! وسيكون حينالد أشبه بالفراشة التي تم تكوينها وكمل استعدادها وبدأت تطير ، أن حياتها تبدأ ، وتبدأ هي الاستمتاع بتلك الحياة .

واذن ، فماذا صنع أولئك الذين حبسوا انفسهم طيلة أعمارهم سجناء أنانيتهم ؟ أنهم ، حسبما يقول (تولستوى) . قد جهلوا الاستعداد الذي كان في داخلهم ، أنهم جعلوا وجودهم أبتر . أما الذين أنفردوا بالحياة الحقيقية فهم أولئك الذين عاشوا للتضحيه والايثار . أنهم هم وحدهم الذين تمتعوا بنعيم لا بوصف . أنهم هم وحدهم الذين تمتعوا بنعيم لا بوصف . أنهم هم وحدهم الذين الحياة أن تهبه .

تلك عبارات صوفية ، ولكنها جديرة بالاعجاب ، انها عبارات تشرح بعض الأحاسيس التى يشسسعر بها ، على التحقيق ، بعض الناس ، لكن اليست هذه العبارات هى نفس ما يراه « دولباغ » من قبل ؟ « كونوا عادلين كونوا طيبين كونوا هكذا لانكم اذا ما كنتم كذلك فانكم سسستذوقون ، بغضسسل الحب ، لذات لا توصف ، والا تكونوا كذلك فان حياتكم ستكون حياة بالسسة » ، اليس هذا، بعد التأمل الدقيق ، هو ما تعطيه عبارات (كلوتلددى فو) و (1 ، كونت) و (تولستوى) ؟ واذا ما كان هذا هو معناها فهل هى اكثر من تعبير جديد لخلقية المنفعة ؟

بيد أنه لا يمكن القول بأن تلك الاعتبارات الصوفية للسعادة بطريق المحبة هي كل ما دعم به (1 ، كونت) قواعد مذهبه الإيثاري . أن هناك عبارات اخرى قد استرعت انتباه فريق من اتباعه : « اننا نولد ، كما يقول ، مفطورين على التوامات شتى نحو الجماعة » . وفي هذا ملخص فكرة « الدين الاجتماعي » الذي يجثم على كاهل كل فرد منسا ، اليس هذا ، بنفس الطريقة ، ايحاء بنسوع من الاعتبارات التي يتسنى لخلقية الإيثار أن تستفيد منها ؟ ذاك هو مارآه مؤسسو هذا المذهب التضامني الذي كان الاستاذ (ليون بورجوا) احد المشاهير من معثليه ، في فرنسا .

يجب أن يدرس كل فرد نكسه جسميا ، وعلقيا ، وخلقيا ! وليستوضع كل ما هو من دواعي سروره ، وليحاول أن يحدد

ما يجب عليه من هذا كله ، للجماعة ! أنه سيدرك من هذا : أن عظم التزاماته نحو الانسانية ، ونحو الهيئة الاجتماعية امر يجل عر التقدير: أنا ، مثل ، أكتب بريشة من الصلب ، والى من يمكن ان اتبجه في امدادي بمثل هذا ؟ انها من الصلب ، انتي ، اذن ، مدين لكل أولئك الذين ساهموا في استخراج الحديد من معدنه ، والذب قاموا بتنقيته ، والذين قاموا بسقيه ، لعمال مناجم الحديد ومناجم الفحم 6 للصناع وللمهندسين وللكيمائيين القدماء منهم والمعاصرين ، أولئك الذين اولا جهودهم لما كانت مادة هذه الريشةُ قد اصبحت على ما هي عليه الآن ، أنها صنعت بآلة ميكانيكية ، واذن فأنا مدين لكل الذين ساهموا في اختراعها وجعلها في متناول الايدى التي تستخدمها . مدين لكل الذين اخترعوا وكملوا نظرية تعاشق التروس ، والذين ابتدعوا استخدام البخار ، ومساقط المياه ، والكهرباء ، والذين اعدوا دواليب الصناعة ، وكل ما في المكانيكا العصرية ، ومن درجة الى درجة في استعمال هذه الرشية ما الذي لا يجعلني مدينسا نحو (بروميتيه) خاطف النسار من السماء ؟

وأيضا لن أنا مدين بالمارف التي يختزنها عقلي ، وبالقواعد التي يرجع اليها ، وبالات التفكير التي تسمى المدركات الكلية ، تلك التي صقلتها تجارب القرون المتطاولة ، وبالمنطق السسساني الذي يهيىء لي ، دون ريب ، أن أفهم الآخرين ، بل وأن أتروى في نفسي لادراك أخفى دؤاخلها ؟

لن أنا مدين باشياء أخرى أحسها ، بالنظر السطحى ، من مزاياى الشخصية ، كمشاعر الجمال ، والاحساسات الاخلاقية ، والدينية ؛ أكانت هذه كلها يمكن أن تكون كما هى عليه عندى الآن لولا التربية التى نلتها والتى نقلت ألى ، في هذه النواحى كلها ، ما تعده الجماعة التى أعيش بينها من أعظم القررات التى تعلمتها ؟

انه كلما تروى المرء باخلاص فى هذه الامور وقدر ما فيه من بناصر شخصية ، وما فيه من عناصر اجتماعية ، فسوف يشاهد دبنه ، انه سوف يرى كم هو عظيم وهائل .

ويضيف الاستاذ (ليون بورجوا) أنه عندما يكون هناك دين فان التزاما ينشأ عنه : الالتزام بادائه ، وهو يصف لنا ما يجب أن يمل للخلاص من هذا الدين ، أن الجماعة ليس أساسها قائما على تماند صريح ، ولم يجتمع الناس ، يوما ما ، ليكونوا جماعة أساسها موائيق مرواة (ا) .

ان اية جماعة انسانية انما تعتمد فى تجمعها على (أعمسال متعارفة) ، وعلى نوع من التعهدات المضمرة التى لا يقرر شروطها الا العرف والعادة ، ولنضرب لذلك مثلا : فى كل اسرة نجد الاب والأم والأبناء متفقين فيما بينهم على أعمال خاصة بكل منهم يقيم بها من تلقاء نفسه ، وهذا كل ما هنالك ، ومن الؤكد أن هذا لم يكن أساسه عقدا صريحا بينهم ، بل أنها هو نمط من مألوف الحياة الاجتماعية بين أفراد تجمعوا بحسب سنة خاصة .

وما هو مقرر عند كل أسرة هو ايضا كذلك بالنسبة لكل جماعة (وذلك العرف) الذي تعتمد عليه حياة الجماعة في كل زمانوليس هو الا الاخلاق السائدة في ذلك الزمان . ومن أجل هذا كان هناك اخلاق للاسبارطيين في القرن الرابع قبل الميلاد ، وأخلاق أخرى كانت سائدة في فرنسا أيام الحملة الصليبية الثالثة ، وهـكذا يسود في كل دور من أدوار التاريخ الإنساني نمط من الأخلاق في كل المة ، وفي كل قبيلة .

⁽۱) أي ذات خطة مرسومة

ومن هذا يستخلص الاستاذ (ليون بورچوا) مظهرين ضرورين:

أولا - أن تتبع القواعد التي يجرى بمقتضاها (العمل المتعارف) الذي يرجع اليه الفضل في تكوين الجماعة . واذا ما كان لورقة تودهر فوق ساق شجرة ان تريد يوما قطعذلك الساق الذي يعيش في فان ذلك سيعد منها جناية وحماقة . كما أن الفرد الذي يعيش في الجماعة وبالجماعة لن يكون اقل حماقة واجراما اذا ما سعى في تدمير القواعد التي يقوم عليها أساس جماعته . واذن فمن المحتم على كل فرد ، خشية الحكم عليه بالحماقة والجحود ، أن يحترم نظم الجماعة التي هو أحد اعضائها .

وثانيا ـ لنفرض أن أسلافنا لم يفعلوا شيئًا لاصلاح حالتهم الاجتماعية . لو كان الامر كذلك لكنا ، اليوم ، لا نزأل في بربريةوفي نمنمية (١) . أن من واجبنا نحوهم أذن أن نخافظ على تراثهم ، وأن نبتى كما كانت أوائلنا تبتى ونفعل مثل ما فعلوا .

(نظام ، وتقدم) اليس هذا من اعظم المبادىء التى يجب ان تطالعنا بها الغلسفة الوضعية ؟

لقد كان لهذه الآراء نجاحها الملحوظ ومكانتها المحترمة التى نالتها بجدارة ، انها تحوى عناصر مهمة من الحق ، بيد انه يجب أن لا ننسى أن نؤكد انها ليست من الجدة بقدر ما يعتقده البعض من جدتها ، أن (دولباخ) ومعاصريه قد عرضوا لها من قبل وفكروا فيها ، ولذا لن يكون الاخذ بها هنا ، من أجل الخير الاعظم لملحب الايثار ، أكثر من سير في نفس الطريق الذي سلكه رواد مذهب المنفعة من قبل .

⁽١) النمنمية : عادة أكل لحوم البشر .

وهنا ، بالضبط ، مصدر التشويش ، لأنه أذا ما كان مذهب الايثار التضامني يعطى نفس النتائج التي يعطيها مذهب المنفعة فانه بكون مثله ، ايضا ، فيما له من مغبات واضرار .

ان روح الدليل السابق يتلخص فى هذه العبارة: (أن كل ذى دين يجب أن تكون له ارادة الوفاء بدينه) لكن كيف يمكن اذن تبرير ذلك ؟ أن من يعتقد أنه مأخوذ بواجب لن يكون بحاجة الى مثل ذلك التبرير لاقناعه بواجبه ، أنه مسلم ولا بد ، بأمر مسلم لا إجدال فيه ، لكن ماذا يمكن أن يقال لذلك الذى لا يعتقد أنه مكلف بأى واجب ؟ يجب ، بالنسبة اليه ، أن يصاب النجاح فيما حاوله (دولباخ) : أن نقنع كل فرد بأن ذلك (الذى يعمل الشر فى غيره انما يعمله فى نفسه) وأن نبرهن له على أن من يضرب غيره انما يفرب نفسه ، لقد ردد التضامنيون المحدثون هذا المنى وتسابقوا فى تصويره ، فهل يا ترى كانت حججهم من الدقة والصحة بما لم يتيسر لسابقيهم ؟

اننا اذا ما اردنا معالجة الموضوع بقحص فلسفى ذى درجسة عالية فيستضح لنا أن هذا القول له ما يبرره . ان بعض المفكرين قد اعتقدوا ان الطبيعة كان فيها من القسوة على النوع الانسائى ما تطمع به فى قطع دابره ، انهم قد بالغوا فى ذلك ، ان الطبيعة فى الواقع لم يكن موقفها من الانسان آكثر من (اللافارقية) امام ماقدر له ، كما قال (۱ ، دى ڤينى) ، انها تحمل ، بجهل لا يتأثر ، البحار والغابات ، كما تحمل قرى النمل والمدن ، انها تتطور بدون علة ولفير مقصد ، ان هذا اللى يصلح وحده ان يحتفظ ببقائه فيها هو ما يكون صالحا لاستمرار حياته ولأن يكون ينبوعا للحياة ، واذا كان النوع الانسائى قد نجح فى أن يتشبث بالوجود فيها ، وان يمكن لنفسه فيها مكانة كما هو مشاهد من امره ، فما الفضل فى ذلك كله الا لفرصة صغيرة كانت مواتية بالنجاح : تلك هى تكون الجماعات وتوزيع الإعمال التى كانت تعرض لها ، والتربية التى الجماعات وتوزيع الإعمال التى كانت تعرض لها ، والتربية التى

كانت تحفظ على الجااعات الصلاحاتها ومجهوداتها من أن تضيع سدى . بفضل هذا استطاعت الانسانية أن تحتفظ ببقائها ، وأن تتجدد أعقابها ، وأن تتقدم ، وأن تطهر الأرض رويدا رويدا من النباتات الضارة ، والحيوانات المؤذية ، وأن تحمى وتنمى فى كل مكان كل ما تجده نافها كالأشجار المشمرة ، والنباتات المسلاية ، وألحيوانات الأليفة ، وفي هذا المعنى يبدو نوعناالانسانى كله تضامنيا ، وأنما كنا كذلك لأننا نعيش فى احضان طبيعة قد تتجه الى أن تصير خطرا علينا ، كنا كذلك لأن تضافر جهودنا يتجه منا نحو السيادة على جميع العوالم الأرضية ، وذاك هو ما أدركة من قبل الانسيكلوبيديون فى القرن الثامن عشر ، ذاك هو الجانب القوى اللاجدالي فى النظرية التضامنية .

لكن يمكن فقط أن يقال: هل مثل هذه الآراء العامة تعتبر كافية في اقتاع كل أمرىء أيا كان بأنه عندما يرتكب شرا ، على أى حال كان ، فأنما يرتكبه ضد نفسه ! أم هل تعتبر كافية لاقناعه بقبول ما قد تجره من الخسائر تضحية حاضرة مفعمة بالآلام لكى بتحاشى ألما مستقبلا بعيدا إحدا ، ولا يكاد ألحس يستشعره ! أننا في الحقيقة نستشعر بكل مالنا من شعور وقع الآلام التى تحل بجيراننا وأصدقائنا ومواطنينا ، لكن هل نحس بنفس الكيفية أضرار طوفان يكتسبح بلادا بعيدة ولا نعلم حتى بمجرد وقوعه بينما بكون هو قد أغرق ألوفا من الجنس الأسسفر أو الجنس الأسود ! هل نحن نائم للشر يحل بقطر مجاور أنا لكنه لم يكنانا صديقا بل كان عدوا أو منافسنا ! وبدون أن نبعد في اللف والدوران الله سعادة الغنى ينشأ عنها صعادة الفقي ، وألم الفقي ينشأ عنها المعادة الفقي ينشأ عنها المعادة الفقي ، وألم الفقي ينشأ عنها المعادة الفقي ، وألم الفقي ينشأ عنها المعادة الفقي ، وألم الفقي ينشأ عنها الم

الفنى ؟ أن هذه التصاديات (١) ربما تحدث ، لكن هل تكون عميقة وواضحة ، ومباشرة الى حد تحمل روحا من الدرجة المتوسطة على الزهادة ؛ من أجلها ، في لذات هي في الحين نفسه تتشبث بها وتأخذ بخطامها ؟

ان مدهب الایشار مذهب جمیل ، وعظیم ونبیل ، انه بخاطب القلب ویستهویه ، لماذا کان من المحتم ان تکون مبادی، الاخلاق بحاجة الی مخاطبة العقل ، وأن تقام علیها البراهین ؟ ولماذا کان الاخلاقی مضطرا ، کلما حاول البرهنة علی قیمة مبادیه ، الی ان یفکر فی الطبقة المتوسطة ؟ لماذا کانت الحاجة الی الاقناع تلجی، دائما الی معاودة التمسك بالحجج نفسسها ؟ ان الفرد من افراد المرتبة الثانیة (٢) موفور الانانیة الی درجة أنه لن یعمل قط سوی المحل الذی یتفق ومنفعته ، واذن فلنحاول أن نبرهن لفرد من الدرجة المتوسطة علی أن المنفعة الشخصیة لكل من یجید الحساب الدرجة المتوسطة علی أن المنفعة الشخصیة لكل من یجید الحساب لابد أن تحمله علی المساهمة فی اسعاد الآخرین ، الیس هذا ، مهما کانت المحاراة ، وقدوعا فی اخطاء مذهب المنفعة بكل ما فیسه من الصعوبات التی یحتملها والتی تكلمنا عنها من قبل ؟

وتلك أيضا نفس النتيجة التي تلزم عندما ندرس تلك المحاولات التي بدلها أولئك الذين حاولوا ، لكي يحرروا مذهبهم من كل اعتبار منفعي ، أن يشيدوا مذهبهم على أساس من الاعتبارات الجمالية ، وآراؤهم هذه لا تبدو موحدة المنحي .

ان بعضها يبدو في صورة هوايات بسيطة . (عش في عالم من الجمال) ذاك هو مثلهم المحتدى . انه مثل جدير بأن يكون من قبيلًا

⁽١) الاحساسات المتبادلة

⁽٢) مرتبة العامة

المسلبات ، ولكنه ليس من الأخلاق في شيء . أنه يمكن أن يؤول على صور لا نهاية لها . اذ أ ن الظروف التي تتيح لنا الحكم على شيء بالجمال ليست واحدة دائما ، ولن يكون من أجل باعث واحد ان أقول مثلا: هذا الصوت جميل ، أو أن أقول: هذه الصورة حملة أو هذه البلوطة حميلة ، لكن على الأقل توجد حالة نستشبعر فيها ، امام عمل انساني ، شعورا خاصا من مشاعر الجمال ، وهسلاا الشعور انما يكون عندما تطالعنا منه فكرة النجاح . أن هذا الشعور يستولى علينا عندما ندرك الانسجام الحقيقي بين الوسائل المتخذة وبين الغاية المطلوبة . ولنضرب لهذا مثلاً برجل أراد أن يقفز من فوق سور فتتعثر قدماه ويقع ، أن عمله لم يصب توفيقا ، لأنه يقفز ببطء ، ولا يمسك نفسه الا بطريقة خرقاء عوجاء ، أن حركته لن يكون فيها شيء من الجمال ، ولكنه على الضد من هذا ، بدو لنا مثيرا للاعجاب اذا ما استطاع أن يقفز بسهولة وأن يمسك نفسه برشاقة وخفة ، وأن لا يظهر مجهودا تعسفيا . ولنتأمل الآن ، صورة . انها تبدو لنا جيلة . فهل سبب جالها هو جمال قسمات المصور ؟ كلا ، وكم من ناس ذوى دمامة ظهرت لهم صور رائعة . أم سبب جمالها هو في دقة المشابهة بين الصورة وأصلها ؟ كلا . فكم من صور كاريكاتورية كانت دقيقة المشابهة ، ان قصدا وان عفوا ، ومع ذلك لا جمال فيها ، وكم من أخرى نراها جميلة جدا على حين أننا نجهل من هي لهم ، وبالتالي نجهل التشبابه بين هذه الصور واصولها ، أن الشيء الذي يجعل صورة من الصور تروقنا أنما هو أمر آخر غير ما تقدم . أنه هو الطريقة التي أبرز بها الفنان تقاطيع وجه انسائي ، وعبر بها عن شعوره الباطني العميق . انه الانسجام الحقيقي بين الوسائل التي استخدمها وبين سيما ذلك الوجه التي أراد الفنان أبرازها بالتصوير أو التخطيط .

ومن هنا تتحصل هـ في النتيجة : أنه منذ اللحظة التي بقدر

فيها للحياة أن تصير ذات انستجام تكون تلك الحياة قد صارت ذات رجمال .

ومن هنا تتقرر هذه النتيجة : "نه منذ اللحظة التى يتم فيها لحياة أن تكون منسجمة فاتها بالتالى تكون حياة ذات جمال ، بمكن مثلا أن يصير الانسان رواقيا جميلا ، ويمكن لن يتأثر فى نظها سلوكه خطى (ابيكتيت) أن يكون ذلك الرواقى الجميل لأنه سينون رواقيا ناجحا ، ولكن أيضا يمكن ، أذن ، أن يكسون المرء رئيسا سياسيا جميلا ، أو متأنئا جميلا ، أو لعا جميلا ،

ولكي يعيش المرء في جمال فانه يكفي لذلك أمران :

ان يختط المرء لنفسه منهجا من السلوك ، أى منهج يختاره على الاطلاق .

وان يطابق ما بين سلوكه وبين هذا المنهج تمام المطابقة .

فهل يكون معنى ذلك أن تكون حياة كهذه حياة أخلاقية لاحقا انها لحياة جميلة حياة القديس (فرنسوا داسيز) أو القديس (قانسان دى پول) ، وكذلك أيضا مثل حياة (أبيقور) و (مارك أوريل) ، فهل تعد كذلك جميلة حياة كحياة (يوليوس قيصر) و (نابليون) و (دون جوان) لا حقيقة أن كل حياة أخلاقية لها نصيبها من الجمال ، لأنها دائما تسير حسب مبدأ بينها وبينه تمام الانسجام ، لكن هل يكفى أن تكون الحياة منسجمة وجميلة لكى يقال : أنها حياة أخلاقية لا واذن فمن المكن أن يقال (جميلة هى) تلك الجناية الجميلة) ، كما أنه قد يوصف بالجمال ضفدعة سامة او دمل خبيث ،

ان الصعوبة هنا واضحة . حتى لقد حاول زعماء مذاهب الجمال الاخلاقية ان يتفادوها فلم يكتفوا بهده العبارة (عش في

- عالم من الجمال) ، بل نجد انهم ادخلوا في مذهبهم فكرة من الجمال الإنساني الحقيقي :

تلك هى العبارة القديمة التى تعتبر من عبارات الفرومسية : (. نبل يترفع عن الدنايا) .

ولاذا لاينتفع بها هنا ؟ ان كلامنا له نصسيبه من (الكرامة الانسانية) . انها نوع من النبل المرتبط بطبيعتنا نفسها ، وبالقوى المتى بين جوانحنا . ان هذه الكرامة تحملنا على التباعد عن بعض الإعمال لانها بهيمية وقبيحة . كما أنها تحدونا الى أن نحذو حذو بعض الأعمال الأخرى لانها ذوات سمو ولاننا ذوو نشاط حيوى ، وهل يعد خيانة لا (جيو) ان تسسستعار ، في معنى كهذا ، عبارته المجذابة ؟ ان (كانت) يدعو كل انسان الى التروى في هذه القضية : إدانا يجب على ، أنا ملزم ، اذن أنا أقدر) ، أما (جيو فيعكسها ، الله بريدنا على أن نقول (أنا أقدر ، أذن أنا يجب على) . تلك الراء قد اختلطت ، أخيرا ، بغلسفة الشرف ، أن للانسان لشرفا ، وبهذا ، وحده ، كان انسانا ، ومن أجل هذا كان عليه لنفسه ، واجب هو أن يعيش للشرف ، ولنتذكر فيما تقدم آنفا شرف واجب هو أن يعيش للشرف ، ولنتذكر فيما تقدم آنفا شرف الجل هذا الشرف وذلك الجمال ، بجب أن يضغى عليه جماله ، ومن أجل هذا الشرف وذلك الجمال ، بجب أن يضحى بكل شيء : (كل أجل هذا الشرف وذلك الجمال ، بجب أن يضحى بكل شيء : (كل

من ذا الذى يجرؤ أن يقول أن هذه العبارة باطلة برمتها ؟ بل كيف يمكن أن نفهمها وأن نبررها ؟

وهناك أخرون قد فهموها بطريقة جهد خاطئة . أن الدافع المحرض على اتخاذ مثل هذا الرأى كقاعدة للسير عليها ، انما هو ، في رأيهم ، الظفر باحترام الإغيار ، أنهم ، لذلك يدعون الفرد الى تكييف سلوكه وفق ما يعد مشرفاً في نظر الجماعة التي هو عضو

فيها . وهذا رأى مضاعف الخطر . أن ما يعد مشرفا ليس مجمعا عليه من كل البيئات والأوضاط : أن هناك شرفا حربيا لا يسوغ مسمه عند رجال الحرب ؟ كما أن هناك شرفا تجاريا للتجار ، وهناك أيضا شرف سافل لعصابة من اللصوص سافلة .

ومن ناحية أخرى ، تلك قاعدة أخلاقية غربية حيث تدعو المرء الى أن لا يبالى بغير شيء واحد : (ما الذي يقول الناس فيك ؟) أن حياة كهذه لا تعد حياة من أجل الشرف الحقيقى ، ولكن ، نقط من أجل الشهرة وحدها ، وأذن ، فأن ما هو مشرف حقا ، وما يرى مشرفا في هذه البيئة أو سواها لن يكون شيئًا وأحدا ،

اما الذين يفهمون ، فهما حقيقيا ، معنى الشرف فانهم ينظرون الى مباديهم الشرفية نظرة اخرى بعيدة كل البعد : انه لمن الممكن ان ينسال المرء احترام الأغيار بينما هو مطوى على ما يلوم نفسسه عليه . ومن المقرر أنه لا يمكن أن يكون المرء مستحقا للتشريف تماما اذا كان مطويا على بعض موجبات اللوم من نفسه .

وعبارة (عش من اجل الشرف) سيكون معناها اذن ، عش بحيث يمكنك ان تكون (فخورا بنفسك) . المرء سيكون كذلك منذ اللحظة التى يتكون فيها شعوره ببذل ما في وسعه لتحسين سلوكه . ولقد عاب الاخلاقيون ، والحق معهم ، الفخر المقوت . انهم لم يبالغوا في بيان هذه الحقيقة (ان الكبر الذي يثمر الشر هو بعينه الذي يثمر خيرا لا نهاية له اذا ما أحسن استعماله) ، وهذا الأخير هو الكبر وشاحه .

والخلاصة أن الكبر عند ما يساء استعماله يصير رذيلة ، وأما عندما بوجه وجهة خيرة فانه يغدو من أسمى مبادىء الفضيلة ،

واخيرا ، هل يمكن القول باننا توصلنا الى راى مقنع ؟ ان الفيلسوف يستطيع أن يرمى هناك الى هدفين :

ان يحلل تحليلا سيكولوجيا الحالات النفسية الرجل الفاضل. وأن يوجد مبدأ مبررا لنوع خاص من أنواع السلوك .

ولنؤكد انه من الثابت المقرد : أن الذي يحدد سلوك اكثرية الناس الفضلاء بحق فيجعلهم يعملون ما يعملونه ، دون سواه ، انما هو ، في الواقع ، اهتمامهم بالشرف أن الذي يقود خطاهم . هو ، على الخصوص ، ارادتهم أن لا يكونوا (محتقرين عند انفسهم) . هو ارادة أن يكونوا (فخورين بانفسهم) ، فأنا مثلا أذا فعلت هذا الأمر ساكون غير راض عن نفسى ، سأشعر بأننى أتيت أمرا أذا لم أسر على الطريقة المثلى ، يجب أن أسير هكذا وألا نائى سأشعر باحتقارى لنفسى ،

تلك هي التعبيرات التي تصف ، بغاية الضبط ، الاستعداد السيكولوجي للمرء الشريف حقا .

لكن هل الدقة فى تحليل سيكولوجى كهذا تكفى لأن تقدم للأخلاق الأساس الذى نبحث عنه ألى نفهم هذا فعلينا أن نتذكر ما قلناه من قبل : أن أخلاق الشرف لم تصنع شيئا اكثر من أن تصوغ أخلاق الضمير فى عبارات جمالية (١) . ومن هنا ، تقوم فى طريقها تلك الصعوبات المستوعرة نفسها ، كما عرف فى أخلاق الضمير .

وفى الحقيقة ، نجد الناس ، مهما كانوا عليه من الاخلاص ، ليسوا جميعا على نمط واحسد فى استماعهم لصوت الشرف الداخلى ، ان ما هسو مطسابق للشرف ، فى نظرهم ، انما هو ما يحترمونه ، اما ، يضاد الشرف فهو ما يحتقرونه ، واذن فعلى

⁽۱) أي عبارات ملهب الجمال هذا •

اى اساس يحترمون بعض الأعمال ويحتقرون سواها ؟ ان هسلا الأمر معلوم لنسا: ان ضميرهم هو نفسه الذى يشعرهم بتلك المسانى النفسسية التى يجدونها فى هده النساحية . ولكن الضمائر قد عرف أنها ليست متفقة . وبالتسالى تكون الأحاسيس ، بازاء ما هو مشرف ، وما هو مخيز ، غير متماثلة فى كل مكان . ان الشرف المعروف فى زمان ما ، أو قطسو ما ، أو طبفة ما من الطبقات الاجتماعية ليس هو هو فى زمان آخر ، أو قطر آخر ، أو طبقة أخرى .

ولنتذكر ما قدمناه عن هذا في القدمة .

(عش من اجل الشرف) هذا مبدأ قد أحسن التكلم به ، لكن هل من المستطاع أن يعتبر المرء نفسه معصوما من الخطأ بسببذلك الشعور الذي يجسده نحو الشرف ، على حين يشعر سواه من الناس بما يخالف شعوره ؟ أم هل له الحق أن يدعى أنه المهم الذي يتحصل بالهام على الحقيقة ؟

وحتى عندما اطيل التروى لأنير مشاعرى ، ولأقوم بصيرتى، هل اكون بعد ، على يقين بأننى غير مخدوع ؟

وكيف ، والحال كما نرى ، يمكن اقناع الجاحدين بمبادىء مذهب كهذا ؟ ان بعض الناس يبسدون لنا مجردين تماما من الحاسيس الشرف وليس لهم من التفكير فى كرامتهم الشخصسية الا بمقدار ما يمكن أن يكون عليه وجاحة أو أرنت ، أولئك يسخرون من الحياة على مقتضيات الشرف ، ان جمال سيرتهم لهو آخر ما يفكرون فيه ، كيف يمكن أن يقنعوا بانهم على خطأ فى السلوك الذى يتخيرونه على غير مسنن الاخسلاق ؟ حقا أن من يتنسم ديح

كبريائه يؤثر النار على العار . لكن هذا الذى لم يرح (١) من ذلك ربحا ، قط ، هل يمكن أن يستشعر مثل ذلك الفرق ؟

ليس ثمة مخلص من هذا الا بأمر واحد . ذاك اشعاره بكرامته الشخصية ، واقناعه بأنه سيكون احمق اذا لم يحسب لها حسابا وانه لعمل شاق عندما يكون الأمر بازاء أجلاف من النوع (اللا تهذيبي (٢) يبهظ طبائعهم حمل ثقيل من عوامل الوراثة .

ذلك عمل لن يكون في الامكان اكماله الا بأن نترك ميدان (أخلاق الجمال) هذه وأن نستأنف مرة أخرى التفكير في الاقناع عن طريق المنفعة .

وهنا يجب أن ندرك هذا : أن الشعور الجمالي بالفخر الداخلي هو ، حقا ، صاحب السيطرة على سيرة أغلب الأفراد المهذبين ، لكن كيف يمكن حث جبلة لا تلين كي نذكي فيها حسا وذوقا للكرامة . الشخصية ؟

حقا أن الكبر والزهو أمران طبيعيان في الانسان . بيد أنه ليس من الطبيعي أن يضع الانسان دائما كبرياءه وفق ما يقتضيه العدل، وانكار الذات ، والتضحية ، وتهذيب النفس .

تلك هي أهم الآراء التي تجلت فيها فلسفة (ما بعد الأخلاق) بمعناها الخاص ، بين فلسفات العصر الحديث ،

انها جميعا تتسم بطابعين بارزين :

أولا أنها كلها قد جعلت مهمتها ، أن تبرر ، مهما كلفها ذلك ، وأن بسغسطة بها بعض الغلو ، الغكر المأثورة التى أصبحت كالغرائز تركزا في نفوس المفكرين المحدثين ؛ تلك النفوس التى تأثرت بمؤثرات الأحيال المتطاولة المسيحية ،

⁽۱) آی لم یشم ه

⁽٢) أي النوع اللي يتعلر اصلاح أخلاقه •

ومن ناحية اخرى هى تهدف جميما الى تبرير تلك الفكر دون الرجوع الى ماكان يقنع أسلافنا : ألا وهو الاعتماد على الوحى الالهى ، والتزام الادلة الميتافيزيقية المشرفة على السقوط .

ذاك ، وايم ، الحق ، عمل عظيم اظهر اصحابه انهم ذوو أرواح طيبة مدفوعة بأطهر النوايا ، لكن هل يمكن أن يقال : أن الثمرة المتحصلة متناسبة مع عظمة هذا المشروع الذي اختطوه ا

المناهب المنشقة

ان المداهب التى تكلمنا عنها منذ البداية حتى الآن ، مهما كان اختلافها ، تتفق جميعها فى ناحية هامة : أنها ، جميعا ، تسودها الفكرة العملية :

بيان الطريقة التي يجب على بني الانسان أن ينظموا مسلوكهم على وفقها .

والبحث عن الحجج الني من شأنها أن تقنعهم بذلك .

والظفر بهدايتهم الى احتذاء البادىء الوضوعة بتطبيقها على اعمالهم .

وبالجملة أن يسلكوا سبيل الهدى والاصلاح .

وتلك هي الفاية المنشودة للاخلاقيين من أصحاب المداهب الإخلاقية الماثورة ، سواء أكانت تلك الفاية مظهرة أم مضمرة .

اما القرن التاسع عشر فقد كان من خصوصياته أن تولد فيه تلك الفكر التى نسميها هنا (المذاهب المنشقة) . اننا نسمى بهذا الاسم تلك الآراء التى تدعونا ، عن شعور منها أو عن غير شعور وهى مرغمة ، الى أن ننظر الى الأشياء من وجهة نظر أخرى .

و فلاسغة هذه التعاليم يرون من العبث محاولة تعديل السلوك الانسانى . فكل جماعة ، فى كل دور تاريخى ، لها مقرراتها الأخلاقية التى ما كان يمكن أن تتخلف عن الظهور فى الدور الخاص بها من التاريخ ، كما أن كل فرد فى كل لحظة من حياته ، له أخلاقه التى ماكان يمكن أن يتخطى ظهورها تلك اللحظة ، أن محاولة بعض

الاحلاقيين تغيير الاخلاق الانسانية ماهو ، اذن ، الإ دليل علىماهم
 عليه من السلاجة المفرطة نوعا ما .

من الممكن ، فقط ، بل من الواجب ان تكون العادات الانسانية موضوع دراسة جدية ، ويرى (شوبنهور) أنه ولاريب ، لايمكن تغيير تلك العادات ، ولكن من المكن أن يحكم عليها بالفيمة أننى تستحفها .

والنشوئيون الجبريون المنطقيون يقررون أنه من المكن دراسة على العادات في نشأتها ، وفي تطورها ، وفي تلاشيها .

وفي رأى الاستاذ (ليقى برول) وأصحابه من أنسار المدرسة السوسييلاوجية أنه يمكن أن يكون من دراسة العادات علم خاص وأن يبقى هذا العلم ، على الدوام عقيما ، فأنه عندما تتوطد قواءده سيصير ينبوعا لفن اجتماعي سياسي منطقي له أهميته الانسانية اللحوظة ،

ان موقف (شوبنهور) هذا يدل على الاقتناع التام بنكرته ويعتبر غاية من الوضوح .

انه يبدأ السير بنا على فكرة اساسسية : لكل فرد طابعسه الاخلاقي الذي لا يتفير .

وكل محاولة لدفع الفرد الى ان يعدل سلوكه ، وكل تعليم اخلاقى يؤخذ به ، وكل أمل فى صيرورته صالحا ، انما هو انكان لحقيقة لاجدال فيها . (ليس من المكن تعليم المرء كيف يريد) .

ان الانجاه الاخلاقي لكل امرىء هو ماقد كان منذ اول عهده بالحياة ، لاشيء يستطيع ان يغير من ذلك أبدا .

وهل يكون معنى ذلك 4 أن تصير دراسة الأخلاق حربة بالتراد؟ هنا يرفض (شوينهور) هله النتيجة . أنه يرى أن علم الأخلاق سيبقى علما اساسيا ، بيد أن قيمته أن تكون أكثر من قيمة نظرية.

ان دراسة العادات الانسانية تكشف لنا عن هذه الحقيفة :

ان الناس يعيشون على طرائق من السلوك مختلف بعضها عن يعض ، وجميع هذه الطرائق لن تكون قيمها ، قط ، متساوية ،

واذا نظرنا ، في الجملة ، الى النسب التي رتبها (شوبنهور) في كتابه (اساس الأخلاق) ، والى النسب التي جاءت في كتسابه (المالم كارادة) فانا نرى أن (شوبنهور) يميز ما بين خمسة أنواع مختلفة من السلوك الانساني :

الفظاظة . يعتبر فظا ذلك الداعبر الذي يتسللذ بايلام
 الآخرين ، وينشر من الشر حوله كل مافي طوقه .

 ٢ ــ الانانية . ويعتبر انانيا ذلك الفرد الذي هو ، وان لم يباديء
 الآخرين بالاذي ، فانه لايعني بغير نفعه الشخصي ، ولا يتردد في أن يسمحق بقدميه كل شيء وكل انسان يقف في طريق منفعته .

٣ ـ العدالة . ويعتبر عادلا ذلك الشخص الذى يتخد للعمل تلك الحكمة اللاتينية (لا تعمل عملا يؤذى غيرك) ، ومن هذا شأته يتجنب ، ما أمكنه ، ان ينشر الشر حوله ، ولكنه يقف عند ذلك الحد دون زيادة .

إلى الطيبة ويعد طيبا ذلك الذي لايكتفى بمجانبة الاضرار بغيره بل هو يعمد في جميع الظروف الى مساعدة الاغيار بكل مافى وسيسعه .

٥ - وأخيرا التنسك ، ويعد ناسكا ذلك الذي يزهد من ناحيته
 ق حطام الفانية ، فهو يحتقر الغنى بكل ضرورية ، ويمارس الصوم

والحرمان ، وهو يزهد في النسل ، ويتابع حياة طهارة تامة ،وهذا هو شأن الفقير الهندى الذي يجعل من حياته بداءة (اللافارقية(١)) وحمود المرت ،

وليس هذا كل شيء . أن الملاحظة تظهر لنا حقيقتين اخريين :

هنساك اجمسساع عام على أن نوعين من أنواع الساوئ التي حددناها آنفا ، يعدان بشعين ، أو بعيدين عن الأخلاق . فالفظاظة في نظر كل أنسان ، مشتومة وغير جديرة بأن يلتمس لهسا عدر . والانانية هي ، على أصح الآراء ، أعظم ينبوع للرذيلة ، وهذا الذي قررناه بشانهما حق لاجدال فيه .

وأيضا قد يكون من المكن ان يتظاهر المرء بالعدل وبالطببة ؛ وبالنسك من أجل أسباب مختلفة ، ولقد نبه على ذلك (مالبرانش) أطنب فيه (كانت) أنه ربما أتخذ سمات العدالة والطيبة والتنسك أما قرارا من الموت، وأماخوفا من عذاب جهنم ، وأما لكسب حسن السمعة ، وأما لخداع الناس ، وهذا الضرب من السلوك أنما هو سلوك باعثه الأنائية وحساب المنفعة ، وما ثمة شك أن عملا يتم على هذا الوجه هو حقا موافق للقانون ، ولكنه أن بدل على أن القائم به متصف بأية خلقية حقيقة .

هناك طريقة أخرى ، وما ثم سواه! ، لمارسة العدالة ، والطيبة والنسك ، تلك هى أن تمارس بدافع ألرحمة ، بدافع الرحمة من أجل أولئك الذين ينالهم الألم أذا لم يتأدب المرء ويكف عن بعض الإعمال التى تؤذيهم ، بدافع الرحمة من أجل أولئك الذين كرئتهم الآلالم فهم بحاجة الى من يخف لمساعدتهم ، بدافع الرحمة من أجل

 ⁽۱) كلمة معناها الحال التي تستوى فيها عند الرء جميع الاشياء : الصحة كالرض والنقر كالفني والحياة كالوت لا فرق بين ضد وضده

الألم الذي يحل بالانسانية عامة وبه يتعذب كل حى . حينئل ، وحبيئة فقط ، يأخسة العمل الذي يتم على هذا الوجه صفسه الأخلاقية في نظر (شوبنهور) .

ما معنى هذا ؟ معناه أن (كانت) كان على صواب في تفريقه يبن مشروعية العمل وبين أخلاقيته بمعناها الحق .

لكن ؛ ايضا ؛ يمد (كانت) على خطأ فيما قرره من أن الممل الأخلاقي الحق انما هو الذي يؤدى بدافع من الطاعة العمياء نحو الالزام المتجلى في طبيعة القانون الأخلاقي .

ان الذى يهب العمل قيمته الحقة انما هو امر آخر غير هذا الذى براه (كانت) ، انه الشعور العميق على أساس (المشاركة الوجدانية)، ذلك الشعور الذى يهيج القلب الى التفكير في الم كل من يتألم ، انه الرحمة التى تبلبل القلب وتخزه بمثل الخناجر.

تلك هي القامدة ، ولكن أين الحجة التي تبررها ؟

يعتقد (شوبنهور) أنه واجد الدئيسل عملى ذلك في آرائه الميتافيريقية .

ان الميتافيزيقا تدل ، حقيقة ، في نظر (شوبنهور) على أمن جوهرى :

لا توجِد كائنات متعددة في هذا الوجود ، بل يوجد واحسد لا تعدد فيه .

وكذلك يوجد طريق واحد الى الحقيقة المطلقة: هو التجربة الداخلية التى ندركها عن انفسنا ، وهذه التجربة تجابهنا بما هو الحقيقي فينا .

ان هذا الحقيقى انها هو هذه الارادة ، (ارادة الحياة) الدائبة النشاط والتصميم ، الارادة التي هي في ذاتي ، والتي هي ذاتي

نفسها . فقط ينبغى أن ننبه على أن هذه الارادة ليست : قط ؛ خاصة بى ، كل كائن من هذا الكون انسانا كان أم حرط ا ، أم نباتا ، أم قوى مادية ، هو أيضا ارادة كما أنا ارادة .

وتلك الارادة التي هي هذه الكائنات نفسها ليست نبياً آخر يفاير الارادة التي هي انا .

الارادة وحدة لا تتجزأ ، هي في كل مكان ؛ بل هي هي نفسيا في كل مكان ؛ هي كل شيء ،

والأفراد لا يختلف بعضمهم عن بعض الا كما تختلف براهم الشجرة الواحدة .

والفيارق الذي يميز كلا منهم عن الآخرين انما هو اله ال

ونظرة كل فرد الى هابه الارادة انما تكون تبعا لمنابره مر ولاستعداده الخاص ومشاعره الخاصة .

عندما ينظر الى شىء واحد من خلال زجاجة ذات أوأمح (١) متعددة فان الناظر يجد أمامه أشياء متعددة بمقدار ما فى أنزجاجة من لوامح .

ان اوضاع المكان والزمان ، بالنسبة الى المدارك الانسانية التى تفهم الزرادة على انها مختلفة الصور ، هى ما مثلنا له باللوامح المتعددة فى الزجاجة ، أن هذه الأوضاع ترينا وهم الكثرة وألحركة بينما لا يوجد الا الوحدة المستقرة ، وأذن فتحولات الاشخاص

⁽۱) اللوامع هنسا جمع لامحة ، وهي الكلمة التي اخترناها تدمر هرد السطوح المتعددة للوجاجة ، والتي اذا ما استقبلت شخصا التقلت الم صورة متعددة تبما لتعددها ، وسواء آكانت تلك السطوح أنسلاما أم مسطحات ناشئة من الكسر مثلا فار يعضها قد يلمع صور الانسياء وبعضها لا يلمح وطا عورنا بكلمة اللوامح لانها هي المرادة .

وتمايزهم ليس الا تخييلا باطلا بلغ حد الاعجاز ، وانه أن الممكن أن نقول لشخص ، في حين نشسير الآي الآخرين : (أنت هؤلاء الأشخاص) وأذا هو لم يصدق ذلك على الغور فما ذاك الالانهيمم الأشياء من خلال دخان من الوهم ، من خلال قناع .

وليس يلزم أكثر من هذا لكى نغهم هذه الحقيقة: ان من يصدأ عليه القول بأنه هو وحده السالك في اخلاقه حسب الحقيقة لهو ذلا اللذي يضع تقته في الرحمة وينظم سلوكه وفق وحيها.

وفى الحقيقة من يكون ذلك الانسان الفظ وذلك الانسان الأناز الله لا أحد أشد منهم صقوطا فى مهوى الضلال . أنهم يعساما الناس معاملة الشر والقساوة ، أنهم يعاملونهم كمالو كانوا منفصا عماما عنهم ، أليس هذا برهانا على أنهم كانوا فى ذلك لعبة لاخ العمايات حيث اعتبروا أنفسهم منفصلين عن سواهم بينما جم الكائنات ليسب الا كائنا واحدا ؟

وعلى الضد من هذا ، من أولئك الذين ينأون عن أيلام الآخر , وينهون عنه ويبذلون لهم العون ما استطاعوا سسبيلا الى بذلا ، ويعفون عن مكاسبهم وعن حقهم الخاص فى أن يعيشوا ، ولاد ، لهم الى ذلك سوى الرحمة الخالصة القوية ؟ أن أولئك هم اللل . يعاملون الناس كما يعاملون أنفسهم ، أنهم لا يقيمون فارقا بين ، وبين أولئك الآخرين ، هم يعملون ، أذن ، كما لو كانوا ، بوحى تعد وبين أولئك الآخرين ، هم يعملون ، أذن ، كما لو كانوا ، بوحى تعد عجيب ، قد وضعوا فى أعماق قلوبهم هذا المعنى الميتافيزيقى لاهذه المحقيقة : (أن جميع الكائنات ليست الاكائنا وأحدا) .

ان الآخرين هم أنا . آلام الآخرين هي آلامي . وطواهم هي الحواي . وسرورهم هو سروري . هذا ما يجب أن يعتقد . ومن يكون قد وصل من هذه الحقائق الى هذا الحد تنقشع سحابة الوهم عن ناظره . ويسقط عن عينيه القناع .

واذن ، كيف يمكن أن تتجاهل هــذه الحقائق : ان الطيب الله هـ و اقل تغريقا بين شخصه والدى هو طيب بدافع من ميول الرحمة لهو اقل تغريقا بين شخصه والشخاص الآخرين من ذلك الذي لا يمارس الا اعمال المدالة نقط.

وايضا المتنسك الذي يكون نسكه بدافع من الرحمة هر اعلى ويلقاها في لحمه ودمه . فلنتأمل ، اذن ، في هذا الناسك الذي ورهد في الحياة رحمة ورئاء للألم العام . انه اعجب واسمى صورة من السلوك الانساني ، ولنضع بعده على الترتيب محي الانسانية والانسان العادل .

ليس في هذا ، بالطبع ، اكثر من امور نظرية . ان (شوبنهور) لن يدفع بهذا أحدا الى أن ينمى في نغسه ميل الرحمة ، ولا الى أن يمارس تحت تأثيرها أعمال العدالة ، والطيبة ، والتنسك .

انه يعرف جيدا ان الأخلاق لا تتغير . وسيبقى هنا أمر هو من الحقيقة بمكان ، ان أكثرية الناس ليسوا أكثر من ضحايا للوهم والضلال . والأقلون منهم هم اللين يدركون الحقيقة كالشسمس المجلوة في ضحاها ، ويسيرون على هدى ضوئها .

انه لصرح جميل ورائع ذلك الذي شاده هنا (شوينهوور) ، بيد أن أجمل الصروح ليس هو دائما أمتنها .

هل الخلق له من الثبات والرسوخ ما يعزوه اليه (شوبنهور) عور البنه السخ موضوعاته اسا وابعدها عن الأخلاق الألوفة ؟ ولنوافق على ان عناصر الخلق الباطنية لكل فرد هي على حد ما من الثبات ، وانه لمثل يشاهد تحققه كثيرا ذلك المثل الذي يقول : (اطرد الطبع يرجع اليك باسرع من لمح البصر) .

لكن مل معنى ذلك أن الخلق لا يمكن تعديله أبدا ؟ ألا يغير، مرض شديد في العدة ، أو في الكبد ، أو في الطحال حالة الريض

من الانشراح الى الحزن السوداوى ؟ الا يمكن أن يجعل المرء أشوقا نشاطا انسانا آخر متهالكا ؟ او أن يحول رجلا هادئا الى آخر غضوبا ؟ بل انه لا حاجة بنا الى ادخال الرض فى هذا الموضوع . هل انسن لاتكفى لهذا التفير ؟ اليس الحزن المتابع يغير الى حد كبير فرائق حسنا وطرائق رجعنا ما نحسه (۱) الا يمكن أن يقول أن المرء اللي يتخد لنفسه مثلا من المثل العليا ، وينظم حياته فى سبيل الوصول اليه ويسير دائما على رسم من السيرة معين هو أيضا لن بنجح فى تعديل خلقه ؟

حقا انه ليس ثمة شك في أن خلق المرء الذي يتخذ لننسه مثالا هو نفس خلقه لم يزد عليه شيء أكثر من أنه تجلى ، بطريقة من الطرق ، في هذا المثال الذي اختاره .

لكن بماذا تحكم على عملية الاختيار نفسها 6 وتنظيم حركاته كلها لكى تكون فى وفاق مع هذا الثال المختار ؟ أيكون ذلك تله عديم التأثير فى تطور العادات العقلية والادبية التى تخلق من أغرء اللك الشخصية التى سيكونها ؟

أن التربية التي تأتينا على أيدى الآخرين لها آثارها نينا بأكثر مما يخيل الينا أن (شوبنهور) يسلم به .

واذن ، هل التهذيب الذي يأخذ به كل امرىء نفسه يعد أكثر من نوع من التربية الذاتية التي ترقيه قليلا تليلا ؟

انا لنخشى أن يكون (شوبنهور) ، في هذه المسألة الأولى التي هي أساس انشقاقه ، قد بالغ مبالغة جاوزت الحد .

ومن المؤكد أن الترتيب الذي وضعه (شوبنهور) لأنواع السلوات وتلك الاهمية التي علقها على العاطفة وعلى الرحمة هما أمرزان حريان بالاعتبار .

^(!) رجع الاحساس هو ما يعبر عنه (رد القعل) .

لكن هل كل ما يعمل بدافع الرحلة يكون دائما على سنن الأحلاف؟ كم من مرة كانت فيهما هممانه المماطقة الجميلة جدة ترجمانة للنسعافات والعمايات (١)!

وليست هذه النقطة ، مع ذلك ، هى أنسعف المنامز في هذا المدهب ، بل هناك المبررات المتانيزيفية لالمداهب تربد أن أمر ما ماقيمتها ؟ أنها أمور احتمائية كما هو الشآن في جميع الأرآء ، وجميع الهواجس المتانيزيقية ، بل أنها لاعرق من كثير منزساً في عسادًا الوصف ،

ولنسلم جلالا النا بهذه الارادة التي هي سر طبيعننا نا المسا نكون كالنسا واحدا ، فهل من المكن أن استنتج من ذلك أن ألم فسميري هو ، لهسذا السبب ، ألم ضمير غيري أوان سرود نسبر غيري هو ، لهذا السبب ، سرور ضميري أان تعبيرات ترده سريه بأن تمد البلاغة والشمر الروائي ، لكن عل البلاغة والسعر الروايي يكونان الحقيقة أان طبيعة (شوبتهور) تحمله دائبا على أن بسمي لنفسه الحق بسهولة أكثر مما ينبغي ،

يجب أن نعرف ، مع ذلك أن (شوبنهور) قد كن في عدا الصنيع ساحب عدر ، أنه في تكوينه هذا المدهب الذي يجدد و بطر به كان يسير ، في الحقيقية ، على حدى رأى من اللك الآراء السيمية الماثورة المدانيسية ، وكان ، والحق يقال ، معلوء بالرزة نسد عادات العالم القربي ، بيد أنه لم يقم بنلك المدارضة كن صبيع الانه بجد من نفسه موافقة لحكمة الشرق الاقصى ،

كانت تلك الحكمة منتشرة في التعاليم القديمة للبوذية الهندية والصينية . وتلك التعسساليم تستحق أن يفرد لها بحث خاص مستقل .

 ⁽۱) أي كثيراً ماتفل الرحمة على انها صادرة عن شعف وص خطل ف انرأي
 وكم من رحمة ثمرت باطلا واضاعت حقاً ،

كانت العناصر المتناقضة تختلط فيها: فيها ترى ديانة شعبية، وعبادة للأرواح التى تستدعى وتسترضى ، وعبادة للموتى شبيهة يتلك العبادة الني ظهرت عصرا طويلا في الجاهلية الاغريقية اللاتينية، ولكن يرى فيها أيضا تعاليم مبتافيزيقية وحكمة جديرة بالاعتبار ، ان الديانة الشعبية التى سميت بالبوذية لايصاب فيها من البوذية الحقة الا اقل كثيرا مما يوجد منها في طائفة من الآراء الفلسفية التى استمالت اليها عددا من الاتباع ، والتى أشرب (شوبنهور) حبها ،

والمبدأ الأساسي للحكمة البوذية يمكن تلخيصه في بعض قضايا بسمسيطة .

1 _ أن الشر هو الألم في جميع أشكاله ، وفي جميع مظاهره .

- ٢ - الالم يصدر عن الاشهوة ، وهذا الذي يشتهى شيئا قط لايمكن أن يعد محروما من شيء ، واذن لاشيء بمكنه ان يجد سبيلا الى نحديه ، ومن أي شيء اذن يمكن أن يتألم أ

٣ -- أن البلسم الشافي من الألم هو ، بالتالي ، أن يقضى على النبسهوة .

ومن أين تأتى الشهوة لأ

ان الميتافيزيقا البوذية ترجع ذلك الى الفرور الاعمى .

ليست الشهوة الاجهدا يبذله فرد الوثوب على آخر في سبيل منفسته الفردية ، بيد أن هذا الفرد ليس الا خيالا ، كما أن الأفراد اللهن يبحث عنهم كل فرد ليسوا الا خيالات ، كما أن الفرد الباحث هو أيضا خيال ا

علبنا أن نلقى نظرة على المخيط . إنه بطبيعته واسع ثابت . وعلى سطحه ترى أمواج مندفعة . أن هاتيك الأمواج بالنسبة اليه ليست أكثر من تجاعيد زائلة .

اما هو فى نفسه ، وبالرغم من تلك الأمواج ، فانه محتفظ بكل ماله من ثبات ، وهذه النسبة بين المحيط والأمواج هى بعينها النسبة بين الوجود وبين الشخصيات التي يحويها .

ان الوجود هو جوهر الحياة ، انه الخالد الدائم الذي لايتغبر وليس القرد اكثر من موجسة على سفحه ، انه موجسة ترنفع نم لا طبث أن تنلاشي بعسد لحظة من وجودها ، هو مظهر حائل ورهم زائل ، وكل من يفهم هذا فانه سسيقدر ، على ندوء هذا الوافع قيمة الغرور المضحك لهذه الشسهوة ، انه سيمسك ، أذن ، عن تشهى اى شيء ولن بخاف كذلك شيئا بعد ، ولن تكون الحركة والكثرة ، في نظره ، اكثر من تخيلات وهمية يشيعها ، لدقة ادراكه لسر الوجود ، بلتسامة ساخرة ، وهناك تكون اللافارقية المطلقة ، والراحة المطلقة .

وما ثم شك في أن هناك فروقا بين الطرائق التي تفسر بهسسا
 التماليم البوذية الاخلاقية .

ففریق منهم بمجداعمال الرحمة ، والتضحیة الكاملة ، والتجرد من كل غرض دنیوی ، لیس لخیر بنی الانسان فقط ، بل لخیر كل كائر حى .

وآحرون يضعون في المرتبة العليا السلام الروحي ، والسلامة الفردية للشمير المتحرر من الشهوات والرغبات الجامحة ،

ولبس هناك ، أن في نظر هؤلاء وأن في نظر أولئك ، ألا صورة واحدة للحكيم . أنه هو ذلك الذي يزهد في كل شيء لأنه لا يرى في الكثرة المتحركة ألا ضلالا وكذبا ، وألما .

وليسمع لنا بأن تعرض هنا لذكر (لى تزو) تأميذ (لاوشانج) الذي هو أيضًا من المتشيعين لآراء (لاو تزو) ، أن أحد النصوص الصينية التي ترجمها (ر.ب ليون ويجر) تقص علينا مراقى النجاح التي صعد فيها (لي تزو) سابقا عندما كان تلميذا .

انفق ثلاثة اعوام في نسيان طريقة الحكم على الأشياء ووصفها بطريق الكلام وعندئذ شرفه معلمه (الاوشانج) بالتفاتة .

وفى نهاية خمسة اعوام لم يعد يحكم على الأشياء أو يصفها يطريق الوجدان الباطنى ؛ وعندئذ أبتسم له استاذه (الاوشائج) الأول مرة .

اما فى نهاية سبعة أعوام ، حيث نسى الفرق بين نعم وبين لا ، وبين النجاح والاخفاق ، قان أستاذه ادناه ، لأول مره فأجنسه على حصيره .

وفي نهاية تسعة أعوام ، كان. قد نسى كل تصسور للصواب والخطأ ، والخير والشر ، وللانانية وللغيرية ، حيث كان ند أصبح لا فارقيا (١) أمام كلشىء ، وعندئد تجلتك العلة بين عالم الظواهر وبين حقيقته المحجبة ، ومذ ذاك استغنى عن جميع آلات الحس. ونمت روحه بقدر ما كان ينحل من جسمه ، أما عظمه ولحمه فقد صارا من السنوائل بل تأثيرا (٢) ، أنه فقد الحسن بنافعد الذى كان جالسا قوقه ، وبالأرض التى كانت قدماه ترسوأن عليها ، وفقد كل علم بالفكر المصوغة في عبارات وكل علم بالكلمات التى تصاغ منها العبارات ، أنه وصل الى ذلك القام حيث العقل السساكن منها العبارات ، أنه يحركه ،

ذاك هو الرجل الحكيم ، والرجل القدس بين جميع الكائنات. وتلك هي حكمته التي يطربها لنا (شو بنهور) .

⁽۱) لانارقيا : أي منسوبا الى (اللافارقية) وهي الحال التي ببلرغها ستوي مند المرء جميع الاشياء والاحوال .

⁽٢) أي مسار أثيرا لاكتافه لهما .

أن الشرقيين ، في نظره ، قد تحرروا بأحسن منا ، من القناع .

لفد ادركوا جيدا أن الكل ليس الا واحدا ساكنا ، وغير متغير . وتخلصسوا ، باحسن منا ، من قيد الزمان ، والمكان ، والصبود واوهام التشخص (الفردية) . الحكيم الحقيقي هو الففي . وصل بقلبه ، دفعة واحده ، الى مقام من العلم يطلب المتقل منا للوصسول الى مثله أن نتروى في كل شيء . أنه أذن اكثر من انسسان : أنه شيء خالد ، لا فارقى أمام كل شيء ، أنه ملك بدراعيه اليبيستين ونبات الاعليقي الذي بأخذ في التسلق حول ماقيه .

ولنتذكر هنا العبسارات التى يختم بها (شسوبنهور) كتابه (العالم كارادة) : لو كان لك ملك العالم ثم فقدته فلا يحسرنك ذلك : إن هذا ليس شيئا .

الضراء والسراء الى ذهاب . فاذهب أنت أيضسا أمام هسدا المالم ، أن هذا ليس شيئًا .

تلك كلمات مسامية ، لكن هل هذا هو كل ما تريد أن تقوله المحكمة الانسسانية ؟ هل الدواء الوحيد للألم هو الموت الكامل اللسهوة ، وأن نقضى ، ليس فقط على ميول الفردية ، بل أيضا على تلك الارادة الكونية نفسها بينما طبيعتها بالضبط هى ضد الموت ؟

ان حكماء الجاهلية الاغريقية ـ اللاتينية كانوا أظهر اعتدالا ومنطلقا في تقريراتهم ، أنهم كذلك قد فهموا أخطار الشهوات، ونصمتونا بأن نعدلها ، وأن نضبطها ، بيد أنهم كانوا يعتقدون أن تعاليمهم صالحة إلى حد ما ، وأن حكمتهم اكثر اعتدالا من أن

تمدرح لنا الناسك الشههائه النظر ، ذلك الحى المتمثل في هيكل عظمي .

وهناك صدورة آخرى من المذاهب المنشقة تختلف آحنلادا
بيئا عن مدهب (شوبنهور) انتهى اليها جماعة من النشوئيين
الجبريين عندوا بالمسالة الأخلاقية وكان لهم من العام ومن
الاستقلال مكانة ملحوظة تؤهلهم لأن يتابعوا طريقهم حتى النهاية ولقد كان يتعين منطقيا أن يدرس أولئك الفلاسفة أخلاق كل
شعب افى كل دور تاريخي له وخلقية كل فرد فى كل ساعة من
ساعات حياته وكانت تلك الأخلاق نتائج لا يمكن أن تتخلف
عن مواعيد ظهورها وعلى اعتبار أنها نتائج قابلة للشرح ولكن
دون أن يكون فى الامكان استخلاص أية قاعدة للارشاد و العمل
من بين ثناياها .

ونقد كتب (تين) من قبل : ان الفضيلة والرذيلة ليسستا مجهولتي المصسدد ، انهما تشبهان السسكر والسلفسات . وهده العبارة نفسسها هي مايجب أن يكون اساسا للاخلاق النشوئية الجبرية .

بيد أنه يجب فقط ، أن لا نخصدع أنفسنا : أن زعماء هسذا المذهب جميعا لم يبلغوا نهاية ما ترمى اليه فكرهم ، وهسذا ينطبق ، بالخصوص ، على (هربرت سبنسر) ، أنه أوضح فكرته في كتابه (قواعد الاخلاق النشسوئية) ، والكتاب ، في ذاته ، من أمتع الكتب ، لاكن هل يحويه هذا الكتاب ، وما يوحى به يعد أمتع الطبيعية للمبادىء الاساسية المعترف بها في المذاهب .

ليس ثمة شك ، أن (سبنسر) على الرغم من جبريته ، ونشوئبته لم يتصد للمسألة الأخلاقية بنفس الروح التي عرفت

وهو يشكو من سابقيه من الأخلاقيين الذين قدموا (القاعدة الأخلاقية) في (صورة منفرة) حيث شادوا اساسها (على الخرافة وعلى الزهد) . وهو يتشدد بازاء أولئك الذين قدموا للانسانية (مثلا أعلى) يعد مشبطا لانه في الواقع بعيد المنال . ولقد تعهد (سبنسر) بعلاج ذلك كله ، وهو في هذا الكلام يشبه الوّلفين في الأخلاق النظرية الكلاسيكية .

يد أن (سبنسر) يفترق عنهم من بدء شروعه في تنفيذ خطته، يوجد ، بنساء على رأى (سبنسر) تطور في كل شيء : تطور في عالم الحياة العضوية، وتطور عقلى، وتطور في نظام الجماعة ، واذن يكون هناك تطور في السلوك ،

واذن ما هي قانون التطبور العام للعالم ؟ انه يتحدد بهذه الكيفية: « ان التطور كمال للمادة ، يكون مقرونا بتلاش مصحوب بحركة » ، وفي اثناء ذلك يمر هذا الكائن المتطور (من البساطة الى التركيب ، ومن اللامتدد الى المحدد، ومن اللامتناسق الى المتناسق) بينما تخضع (الحركة المكورة هي أيضا لتطور ممائل لتطور المادة) .

وهذا القانون يجده (سبنسر) في كل مكان .

انه ، كما وضحه بالضبط الأستاذ (لالاند) ينتهى بأن يصير من نوع سرير (بروكيست) . أهسسذا من (سسبنسر) عمل ارادى ؟ أهو نوع من الأوهام يبدو في شكل أنكار ؟ أن (سبنسر) لم يرقط في كل أمر سوى الأعمال التي تبسدو كأنها تمده بالصواب ، أنه ينسى سريعا ، وينسى غالبا ، أولئك الذين ينبهون على أخطائه أحيانا .

أما العسوامل التي تعمل على سير التطور في كل شيء فانها في نظر (سبنسر) بسيطة .

أما أول هذه العوامل فهو أثر البيئة على الفرد عن طريق المادات التي تتكون فيها ، والوراثة التي تستبقى تلك المادات .

وفي المرتبة الثانية من هذه العوامل هذا القانون المسمى « بقاء الأصلح ٢ الذي نبه عليه (داروين) حيثما وضح قانون الانتخاب الطبيمي .

واتن ، بهذا يتم التطور ، انه ليس وليد ارادة تخلقه وتنظم سيره ، هو نتيجة طبيعية وحتمية للقوى اليكانيكية التي تسلط العناصر الكونية بعضها على بعض ، بتغاعل ذاتى .

واذن فانلاحظ (السلوك) متذكرين هذه الحقائق ، ولنلاحظه في الانسانية بل في كل مكان ، لنتأمله عند (الأميبيا) وهي الخلية الأولية المضوية للحياة ، بقدر ما نتسأمله في السياد الجماعات الانسانية تركيا ،

لنتامله عند الشعوب البربرية الحربية ، وعند الجماعة التمدينة ذات النظام الصناعي .

ان مقدارنة هذه الملاحظات تعطينا ، على راى (سبنسر) ، ما سسيكون عليسه كل شيء في المستقبل ، فكلما تبعنا درجات الحياة ، أعلاها فأعلاها ، وأينا السلوك يبدو متناسقا أكثر فأكثر، ومحددا أكثر فأكثر ، ومتنوعا أكثر فأكثر ، ومركبا أكثر فأكثر .

لكن ليس هذا أهم ما يسترعى النظر ، أن دراسسة الساوك تظهر ، قبل كل شيء ، هذه الحقيقة :

كل نوع من الأنواع لن يستطيع متابعة وجوده ما لم يكن هناك صلاحية في الأفراد الله يكونونه ، لكى يحافظ على بقائه وتقدمه هو نفسه ، من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، لكى يلد أعقابا ويعمل على أن تتابع هي أيضا حياة مستمرة

وما لم يكن الفرد على درجة خاصة من الأنانية فانه لن بدافع عن كيانه ، وتكون نهايته الفناء .

وكذلك ما لم يكن هذا الغرد على درجة خاصة من (ألفيرية) فانه لن يعمل شيئًا من أجل نوعه فتكون نهاية نوعه الانقراض .

وبلاحظ أن التطور يتجسه وجهة تستلفت النظر ، فالأنواع المنحطة تسود فيها الأنانية ، وما يعمله الغرد فيها من أجل نوعه أنما يكون عملا لا شعوريا ، أما القاعدة العامة فهى أنه يضحى ، من أجل أنانبنه الغريزية ، بكل ما يعوقها ويضايقها .

ولكن الأمر يكون على العكس ، كلما صعدنا في سبلم الحياة لتنك الأحباء ؛ حيث نجد تحولات ظاهرة : هنساك تظهر ميول (الغيرية) وتتضع بعد أن كانت ، من قبل ، ابتدائيات تافهة . انها تعظم وتفرض سلطانها على نفوس عدد من الأفراد تعظم اهمبتهم تباعا . وفي هذه الحالة ، من جهة أخرى ، يتحول ضمير الفرد الى درجت من التنبك الى الفيرية أعلى فأعلى . ففى الحب الجنسى ، والحب الوطنى وفي حب الأمومة ، تبدو هذه الظاهرة سافرة أوضع فأوضع .

أما في الأنواع الجماعية فان هذه الظاهرة تدرك أسمى أوجها ، وهي في الجماعات الأنسانية أظهر منها في الجماعات الحيوانية .

كما أنها في الأمم الصيناعية أظهر منها في الأمم ذات النزعة المحربية ،

ومتى اصبحت (الفيرية) ذات تفوق قانها نبعا للالك تترجم عن نفسها ، فينا ، في صورة هذه الميول التي تحسها من (المشاركة الوجدانية) وحب العدل والتفسيحية ، تلك الميول التي تستولي على ضمائرنا مع مالها من سلطان وابلام .

وليس هذا كل ما هنالك ، أنه كلما توطدت (الغيرية) في نغوس الأفراد ٤ تراءت في احساسهم ظواهر هامة ، أنهم يبداون بحسون بلذات انانية وشخصية عنسدما يجعفون بالعمل بعض الماديء (الميرية) . كما أنهم يشمرون بالألم والسنام حين بخالفونها الى العمل بها يناقضها ، وتأخذ هذه الظاهرة طابعها البارد عندما نرى اناسا جد تعساء لانهم لم يرضوا عاطفتهم العيرية ، ولو عد، حسبابهم الخاص ، اليس هذا هو حال اولتُكُ (الانسبابيين) الممتازين الذين تدعوهم (مشاركتهم الوجدالية ا الى الرثاء بجميع الآلام الانسانية رثاء يجعلهم لا يستطيعون أن بعبشوا الاللعمل على تحقيقها ؟ اليس هسدا هو حال أولئك المجرمين الذبن تتملكهم ندامات الضمير حتى يبدو لهم أن من المستحيل عبيهم منسابعة العياه فيعمدون إلى الانتجار تخلصنا من ذلك الالم الذي نظاردهم أ أليس هو ، أيضا ، حال كثير من الوجدادات التي رفت الي حد انها تشعر ، قبل كل شيء ، بالحاجه الى أنْ تكونَ راضية عن نفسها ، والى الظفر بدلك الاطمئنان الادبي الذي مدونه بن بنفي لها للدة ؟

وما اوفر الدلائل الشاهدة بأن التطور بتخد هــده الوجهة التي اوصحناها الى أن يحفق لنفسه في العالم (غيرية أنانية (١)).

وعلى هذا الاساس لا بتردد (سبنسر) في أن بشسيد من الصروح ما شاء : أن التطور الذي ثم الى هذا الحد سيتابع سيره،

 ⁽۱) راد بالغيرية الإنائية هذا استعداد المره التضحية في سبيل اسعاد فيره
 لكي يسعد هو شخصيا من طريق سعادة فيره ه

وسوف تكون الانسانية في المستقبل أوفر (غيرية) بما لم يتيسر للانسانية في عصرنا هذا ، وسوف يتلوق أفرادها أيضا من المة تلك (الغيرية) بما لم يعرفه الأفراد في عصرنا هسلا ، وسوف بتألون اذا نقصتهم تلك (الغيرية) بأشد مما يتسالم لذلك أهل عصرنا الحاضر .

ويتنبأ (سبنسر) بوجود عالم اخلاقى يفاير تماما عالمنا هذا . فمثلا ، نحن في عالمنا الحالى نشعر بثقل التضعية في اطراح انانيتنا لتحقيق اعمال العدالة والرحمة ، اما في الانسانية الآتية فسوف تكون كل فرد هكذا مؤودا بعاطفة (العيية) البليغة الانانية ، الى حد انه يخاطر بأن يثور لكى يسهم ابلغ مساهمة في سعادة الآخرين .

وفى ذلك الحين لن تكون ممارسة الأعمال (الغيرية) هى ما يحسه الفرد عبئًا على كاهله ، بل ستكون هذه الأعمال نفسها ، فى الحقيقة ، موضع منافسة .

وسوف يكون البقاء داخل حدود هذه الأنانية الوضعية هو ذلك الأمر الذى بتباعد عنه كل فرد ويأنف منه ، اليس هذا هو المشاهد ى الجماعات المهذبة ؟ واذا لم تكن هناك الاحبة من النمار لعدة من الضيفان فلن يكون شأن ايهم أن يطلبها لنفسه واحير ستكون هذه الصورة نفسها هى هى بعينها أمام جميع حيرات الدنيا ، سيكون سمة الانسانية المستقبلة ، كما تصعه لنا هذه العبارة المعروفة من أخلاق الفروسية : (أبدا أنت ، من فضلك ، لن أقوم بعمل ما لم تبدأ (۱)) ،

وها هو ذا (سينسر) يفجانا بادخال نتائج تتناسب وخططه التي اشتمات عليها مقدمته ؛ تلك الخطط التي بخيل أنها قسد

⁽١) أي أن ابدأك بالهجوم ولا أشربك الا اذا بدأت أنت ه

صارت نسبيا: أن المرء الذي يحس بتعاسته من أجل أنه لم يعر أعمال العدالة والطيبة حقها من التفاته لهو الرجل (الأكمل نطورا). وهو أضبط مقياس جدير بالاعتبار في انسانيتنا الحاضرة ، وأنه أيضا نهو أنسان المستقبل ، وأناس كهؤلاء هم الجديرون بالثناء وأن يكونوا موضع القدوة ،

وهنا فقط تنشأ مشكلة ، هل مثل هذه الايحاءات يعتبر خيرا. بالنسبة للدهب كهذا نشوئى وجبرى فى الوقت نفسه أأهى فى الحتبقة : ما كان يجب أن يستخلصه (سبنسر) من المبادىء التى طالما اعتمد عليها ورجع اليها أ

أن الابتسار (١) ليس بدى ضرر في العلوم الرياضية . فتحديدات قوس الدائرة مثلا تعتبر من البساطة بحيث أن نتائجها لا تحتمل الشك ، أما في جميع العلوم الآخرى فأنها بليغة الأضرار، وهي في أية ناحية ليست بأبلغ ضررا منها في أبحاث التطور الاجتماعي ،

ولنسلم ، وهذا غير مؤكد ، أن السلوك قد تطور الى هـذا الحد في أتجاه خاص ، ولنسلم بأن هـذا الاتجاه هو نفسته عين ما رآه (سـبنسر) . أن هـذا لن يدل قط على أن التطور اللي التدا على هذه الصورة سيتابع سيره في هذا الاتجاه نفسه .

ان ما يسمح قانون التطور بالابقاء عليه انما هو (الكائنات الاصلح) . لكن من الذي يستطيع أن يتنبأ بما سوف تكون عليه البيئات الطبيعية ، والبيئات البيولوجية ، والبيئات الاجتماعية ، والبيئات (المنحلة الروابط) في عالم الغد ؟ من الذي يستطيع أن يرجم بالتالي بما سيكون عليه ، غدا ، افضل الاستعدادات ؟ ومن الذي يستطيع الحدس بما يجب أن يكون عليه غدا تواعد السلوك لكي تظل واقيا من السقوط ؟ ولنفرض مثلا أن الشمس

⁽١) الحكم قبل الاستقراء الكافي

قد ضعفت طاقتها بدرجة مهمة وبصورة دائمة ، وان الهواء قد تغير في صورة قوامه ، أو في نسب عناصره الكيميائية ، وان الجماعات الانسانية قد تحولت الى النظام الصناعي كلها منتجة أو غزيرة الانتاج . فهل يكون اذن من المؤكد أن الأسباب الخاصة التي حققت للافراد وللانواع بقاءها الى اليوم ستبقى دائما صالحة لهذه المنح ؟ وهل من المؤكد أن ما يجعل الأفراد (أصلح للبقاء) اليوم ، في يصيرها غدا (أقل صلاحية) ؟ أم هل من المؤكد أنه أن يحدث في سلسلة التطور ما يقطع احدى حلقاتها ؟ هكذا نجد (سبنسر) بتخمينه هذا لا يحقق عملا من أعمال العلم ، وأنما هـو يعضى في عمل من اعمال العقيدة .

وهل هو يحقق غير ذلك عندما يقرر أن ناس الغسد سوف يكونون أفضل من ناس هذا الزمان ؟ أن التطور في رأى (سبنسر) هو عامل أصلاح . بيد أنه ليس هناك من القضايا ما هو أجسدر بالمارضة من هذه القضية التي يدعيها .

ان هذا الذي يقضى عليه قانون الانتخاب الطبيعى بالانقراض الما هو طبقة الافراد والانواع والجمساعات التي هي من رداءة الاستعداد بحيث لا تصلح للبقاء في البيئة التي تكتب لها ، ولا تصلح لان يكون منها اصل من اصول الاحياء . فهلذا القانون يحقق ، اذن ، البقاء والتفوق لهذا الذي يستطيع ان يعيش وينسل على خير ما يمكن ، في ظروف خاصة ، ولا شيء يحققه غير هذا ، ان نجاحا نسبيا ينشأ عن ذلك ولا شك ؛ لأن الذي يكتب له البقاء هو وحده الذي يعرف كيف يعلل نفسه على وفاق البيئة التي يتطور فيه! ، لكن هل يتحصل من ذلك نجاح مطلق ؟ من ذا الذي يجسر على ادعاء هذا ؟ في بعض الاحوال تكون القوة المهيئة للبقاء هي الضعف ، والبلاهة ، واللاخلقية ، ونحن نرى انه في زمن الحرب ، مثلا ، انما يكون جديرا بالبقاء من تعفيه صحته الضعيفة الحرب ، مثلا ، انما يكون جديرا بالبقاء من تعفيه صحته الضعيفة

من تجنیده ، ومن بتاح له فرصة بقائه ، بحكم مهنته ، حبیسا بین جدران مصنع بینما مواطنوه الآخرون یقاتلون ، ومن یعرف ، فی كثیر من الأحیان ، كیف بتخفی بجبن ؛ وكیف بتواری حتی بتخلص من الخطر .

واذن ، هل الأصلح للبقاء هو الأفضل أ أحيسانا يكون هو الأفضل ولا ربب ، ولكن على وجه التأكيد ، ليس دائما هو الأفضل .

وحتى على فرض أنه من المستطاع الحدس بأن الانسانية المقبلة ستكون على هذه الحال أو تلك ، فبأى حق يدعى أو يوحى بأنها، لهذا السبب ، سوف تكون أفضل من الانسانية الحاضرة ؟ في هذه المسألة ، أيضا ، يدخل (سبنسر) عملا من أعمال العقيدة .

وحينئذ يمكن أن نرى في أيحانات سبنسر التربوية هاء ها وحينئذ يمكن أن نرى في أيحانات سبنسر التربوية هاء وحينانات الخرى .

واذا كان (سبنسر) قد أبان عما سوف يكون عليه انسسان الفد فالام يدعونا ؟ أيدعو انسانية اليوم ، منف اليوم ، الى أن تكون انسان الغد ؟ يا لها من نتيجة عجيبة ؟

أن الحرى في رأيه بالاعتبار انما هو وحده العمل الذي يمكن أن يكون سببا للله ، والحرى ، في رأيه ، بالاطراح انها هو العمل الذي يكون سببا للالم ، ولنسلم بهاتين القضيتين ، انهما تستتبعان نتائج : اذا كان الناس في المستقبل سيجدون اللله في الفيرية فانهم سيكونون حمقى اذا لم يطيعوا دواعيها ، واذا كان يوجد بين الناس اليوم بعض افراد قد اتيح لهم أن يكونوا من التهذيب على ما سيكون عليه انسان الغد فالحق انهم سيرتكبون خطأ فادحا اذا لم يطلبوا ، في اعمال العدالة والطيبة والرحمة ، ينابيع السرور التي تشيعها في نفوسهم طك الإعمال ،

ولكن ما الرأى في أولئك الذين لم يصيبوا شيئًا من هذه المرية؟ الا يكون من التغرير بهم أن نقول لهم: اعملوا عما لو كنتم متصفين بها ؛ بينما قلوبهم خواء منها ؟

ان كل ما يسمح به المنطق لـ (سبنسر) في هذه النقطة لا يعدو حث الناس على أن يتطوروا بطريقة يستشعرون بها تلك المزية . لكن يبقى فقط أن يقال : وهل هسلما التطور الذي يحدث فينا موكول الى اردتنا ؟ واذا كنا نشعر بأننا سعداء بما نحن عليه في الحال الماثلة لنا ، فما الذي يدعونا الى البحث عن احوال اخرى لكى نكون على غير ما نحن عليه ؟

كيف يتغاضى عن فهم تلك الشبه الخفية التى عوجت منطق (سبنسر) في هذا الموضوع ؟ وكيف ندهش لهذا ؟ ان الحقيقة هي أن مذهب التطور الجبرى لا يستتبع تلك النتائج الإخلاقية التي نرى (سبنسر) يكد نفسه في استخراجها منه . ان له نتائج اخرى جد مخالعة لهذا . وها هي ذي المبادى ء الهمة للمذهب أن كل ما هو خطر في أية بيئة من البيئات ، على الافراد أو الانواع ، أو الجماعات ، يكون عاملا من عوامل فنائها وتلاشيها ، كما ان كل ما هـو نافع في أية بيئة ، للافـراد أو الانواع أو الحماعات ، في ما هـو نافع في أية بيئة ، للافـراد أو الانواع أو الحماعات ، في وتكاثرها ، واعقابها ، يكون على العكس ، محققا لنجاحها ، وتكاثرها ، وسيادتها ، ومن ناحية أخرى ، ليس يوجد في هذا الكون شيء دون أن يكـون هناك سبب لوجوده ، وكلما وجـدت الكون شيء دون أن يكـون هناك سبب لوجوده ، وكلما وجـدت أسباب للوجود مهيأة نتج عنها ، باطراد ، تلك النتائج نفسها من وجود الاشياء .

ولنسلم بهذا ، لكن ما الذي يمكن أن يكون في مذهب كهذا من الأخلاق الحية ؟

إن الأخلاق تتألف من طائفة من المتقدات الاجتماعيسة التي لتملك ضمائر جماعة من الجماعات ، في دور من ادوار تطورها .

وهذه المعتقدات تحمل على مراعاة ما هو واجب الفعل ، وتجنب ما هو واجب الثرك ، انها تكون مجموعة من الالتزامات : التزامات تتعلق بناطريقة التي يؤدى بها كل انسان واجبه نعو نفسه ونعو اسرته ونعو وطنه ونحو اشباهه ونحو دينه ونحو حكومته ونحو مهنته وسائر واجباته الأخرى ،

وهذه الالتزامات قد نشأت رويدا رويدا ، وكثير منها قضى زمنا من الحياة ثم قضى ، والبعض الآخر يتدفق تيساره ، في فترات معينة من التاريخ ؛ ولكنه لا يدوم سرمدا ، ولهسدا ترى التزامات للحرب والتزامات للسلام ، وأخرى لعهود الرخاء ، وسواها لايام المجاعات ، ومن هنا يبدو جليا أن نشسأة هده الالتزامات وبقاءها وسيادتها أنما تصدر عن سبب واحد ؛ هو ما فيها من منفعة للمجتمع مباشرة أو غير مباشرة ، ولن تعيش جمساعة ما لم تكن على توافق مع بيئتها الطبيعية ، وبيئتها البيولوجية ، وبيئتها الانسانية حيث تتابع تطورها ،

وهذا هو السبب في أن بعض المعتقدات الأدبية تسود بينها وتنتشر . فما كان منها مقويا للجماعة دام وثبت وما كان منهامل ضعفها وفنائها تماحى واختفى ، وهذا هو بالضرورة السبب المحقيقى الذى بعلل به مذهب التطور الجبرى وجود المساعر الاخلاقيسة ، والرواج الذى يكتب ليعضها ، في بعض الأدوار التاريخية وفي بعض البيئات :

أما الفرد فانه بشابه الجماعة في هذا أيضا . أنه يبدأ حياته وليس له سوى تكوين جسمائي وعقلى وأخلاقي ما يزال في بدء نشأته . وهذا التكوين أنما يفسر بتلاقي طائفة من عوامل الورائة فيه . وبنمازج هذه العوامل فيما بينها يتكون منه ، منذ ولادته،

ذلك المخلوق الوراثى ، ومع ذلك هو يحل ، بالضرورة ، فى بيئة طبيعية ، وأدبية ، ويتأثر بمؤثراتها ، وامام هذه الرُترات نراه يرد عليها بمافيه من هذه الاستعدادات الاولى ، ومن هناينشأ التطور الذى تكون عليه حياة كل فرد : انه يظهر ، فى بعض الأفراد ، رذيلة واجراما ، ويظهر ، فى البعض الآخر ، سموا وفضيلة ، وفى جميع الإفراد من هؤلاء وأولئك ليس هذا سوى نتيجة للوراثة التى تهيأت للفرد ، وتطورت تطورا آليا فى بيئة كتبت له ، هذا هو ما يتعين أن يسلم به مذهب (تطور جبرى) كهذا المذهب .

ان مهمته هى ان يبين كيفية تكون المساعر الأخلاقية التى تسود ، قى كل بيت كور من ادوار التاريخ ، وأن يبحث فى سلوك كل فرد ، فى كل دور من ادوار التاريخ ، أما الحكم على هذه المساعر ، أو على أنواع السلوك بناء على مبدء مطلق فليس هذا من شأنه ، وكل ما يمكن هو ، على الأكثر ، أن يقال : (أنه على فرض أن الحياة شيء مرغوب فيه ، يكون أولئك اللين بتوافقون مع بيئتهم ، بطريقة تحقق لهم السيادة ، محقين فيما بصنمون) ، أن هذه لعبارة جد قاسية السب حكما فاسيا على أولئك اللين لانهم رفضوا التوافق مع بيئتهم ، كما فعل سقراط ، راحوا شهداء فى سبيل ما أفنعهم فسميرهم بسموه وعلائه ؟ اليس حكمها مشرفا لجميع الضعفاء والمداهنين اللين بعصنون الانحناء أمام الظروف القاسية أو المفعمة بالنكبات لكى بفوزوا بالنجاة ؟

المناهب الأخلاقية في القرنين ١٩ ــ ٢٠ م

ليس بين جميع المذاهب التي عرفت في القرن التاسع عشر وأوائل انقرن المشرين ما هو اجدر بالاعتبار من هذا المدهبالذي وضع أسسه الاستاذ (ليفي برول) في كتابه المسمى: (الاخلاق وعلم العادات) ، وهذا الكتاب بالنظر الى موضوعاته الاساسية يتألف من ثلاثة أقسام:

في القسم الأول منه حاول المؤلف أن يبرهن على أن الأخلاقيين أصحاب المداهب المأثورة قد دابوا وراء غاية لا سبيل الى تحقيقها ، أن غابتهم المعروفة هى أن يضحوا قواعد السلوك الأخلاقي على أساس علمى ، وهذه الغاية هى تأسيس ما يسمى (المعلم التقديري) ، واضعين لهذه الغاية قواعد للسلوك ، مقردين (مثلا أعلى) يتبع ، ولكن فكرتهم عن (العلم التقديري) ، كما يفهمونه هى موضع تناقض ، ولنمتحن العلوم المختلفة التي جاوزت طور التكوين وتوطدت دعائمها كالعلوم الرياضية وعلم الطبيعة . أن ما تكشف عنه هذه العلوم هو دائما من نوع واحد : هو المعقيقة الناتجة من ظواهر مؤكدة ، فالذي يشغل الرياضي أنها هو ، مثلا الناتجة من ظواهر مؤكدة ، فالذي يشغل الرياضي أنها هو ، مثلا أنه تعيين الخواص الحقيقية للمثلث ، والذي يشغل الطبائعي مثلا إنما عو ضبط قوانين انتشار الاشمة ، وليس ثم من شسك ، أنه عندما تعلم الحقائق النظرية لعلم من العلوم فانه يصبح من المكن عندما تعلم الحقائق النظرية لعلم من العلوم فانه يصبح من المكن أن تستعاد منها تطبيقات عملية ،

بيد أنه يتعين أن لا نخلط بين العمل العلمي بمعناه الصحيح وبين النطبيقات التي يمكن عملها تبعا لحقائق اكتشفت . وحيث كانت المحاولات الانسسانية تقديرية ، فليس يمكن عدها علمية .

انه ، بالضبط ، لما كان المؤلفون الداهب الأخسلاق المأثورة قد فهموا نقطة البدء فهما معكوسا فقد اوقعوا انفسهم في ورطة ، ولكى يتوصلوا الى حل الشكلتهم ، كما فرضوها ، فانهم الم يجدوا ، قط ، صوى مسلكين : أن يؤلفوا فلسفة ميتافيزيقية رجاء ان يتخذوا منها مبررا لقضايا الأخلاق التي اسسوها ؛ أو أن يضعوا ، المبادىء التي يريدون أن يمنحوها سلطة مطلقة في صورة قواعد معصومة من الخطأ .

لكن ما الذى كان يمكنهم أن يحققوه بمثل هذه للجهود ؟ من ذا الذى يستطيع اليوم أن يتصور أن مذهبا ميتافيزيقيا يمكن أن يتجلى فى صورة علمية ؟ والواقع أنه من عهد (كانت) و (أ، كونت) لم يعد هناك رجاء فى ذلك ،

وماذا عسى أن يكون جواب أولئك اللاين يحيكون بعض مبادىء ثم يعطونها اسم القواعد ، لو انهم سئلوا : لماذا هم يعتبرون هذه المبادىء غير موضع للشك ؟

ومع هــلا فاننا نرى جميع الأخلاقيين من اصحاب مذاهب الأخلاق المأثورة قد ادخلوا فى مذاهبهم نفس هذه المسلمات التى تعد اختلاسية وجدلية : انهم جميعا قد فرضوا وجودا لطبيعة انسانية ثابتة على حال واحدة يمكن أن يشرع لها شريعة من عالم المجردات والمعانى ، دون أن يحسبوا حسابا للظروف ، والأزمنة ، والامكنة ، والجنسيات ، والشخصيات ، انهم جميعا فرضوا أن الضمير الأخلاقى وحدة مترابطة الأجزاء ليست أوامره إلا تطبيقات مختلفة صادرة عن التزام داخلى أساسى متحد .

واذن ، فلا شيء اولى بالبطلان من هدين المسلكين . والحقيقة

هى انه ليس هناك انسان هو مستقل بنفسه ، كما فرضوه ، يمكن أن توضع من أجله حقائق أخلاقية مسلم بها دون جدال .

أما الضمائر فانها نشأت من التزامات امتزج بعضها ببعض ، كما انها ترجع الى أصول متنوعة ، بل وبينها فى الغالب مناقضة تامة .

واذن ، فما هى الأخلاق النظرية بمعناها المأثور المتعارف ؟ يقول الاستاذ (ليفى برول) انها عمل عجيب ، ان العساوم يبدا فيها عادة بتقرير حقائق نظرية ، ثم يتلو ذلك تجارب لاستخلاص نتائج عملية من هذه الحقسائق ، أما في الأخلاق الماثورة فيبدا بتقرير ننائج عملية قد اعتزم ، من قبل ، اعتبارها صحيحة ، ثم يخترع لها بعد ذلك بناء مزوق من التصورات لكى يبدو للانظار أنها قد صار لها ما يبررها ، وكيف يعلل بغير هذا ذلك الاتجاه الموحد للمذاهب الأخلاقية ؟ انها ذات مبادىء مختلفة ، ونتائج المحدة ، أكان من المكن أن يقع هذا لولا أن واضعى هذه المذاهب قد وضعوا من قبل على أساس مسلم به ، تصريحا أو تلويحا ، نفس هذه النتائج التى يريدون تبريرها ؟

أما القسم الثانى من هذا الكتاب السالف الذكر فله وجهة أخرى: ان المحاولات التى بذلها بناة الأخلاق النظرية ليسبت اكثر من محاولات عقيمة ، لكن ليس معنى هذا ان الأخلاقيات يجب أن تستبعد من دائرة العلم ، اذ من المكن ، بدلا من هذه الإخلاق النظرية ، أن يوضع علم مستمد من العادات ، لنبحث ، مثلا ، طائفة كاملة من النظم ومن العقائد الأخلاقية التى تبنى عليها تلك النظم : النظم المتعلقة بالزواج والنظم المتعلقة بالارث ، وتلك التى تتعلق بالرق ، أو بتنظيم العمل ، أو بالدفاع عن الوطن ، أو بمنع الجرائم ، أو بغير هذا من الأمور ، أن البحث ليدلنا على أن الجرائم ، أو بغير حسب اختلاف

الأزمان . وانها تختلف باختلاف الجنسيات ، وباختلاف الواطن، واذن من الممكن أن تشاهد وأن تقارن وأن تصنف أصنافا مرتبة، وأن تدرس مقتضيات الأحوال التي اوجدتها ، أو التي قضت بزوال ما زال منها . واذا كان هذا المشروع يبدو هائلا فان تنفيده علميا يعسد في حيز الأمكان لأن ذلك ليس الا دراسسة لظواهس تضبط وتقسارن . ومن الممكن أن يستخلص منها ، بدراسة كهده، نتأج لا تقل انضباطا عن تلك التي تستخلص من دراسة علم الغلك ، أو علم النبات ، أو علم الحيوان .

وعلينا أن لا نستخف بنتائج علم كهذا عظيم الشأن!

أما القسم الثالث من هذا الكتاب فان الاستاذ (ليغى برول) يعطى فيه ، في الحقيقة ، فكرة سبق أن أشار اليها (أ . كونت) باختصار .

عدم كان علم (البيولوجيا) لا يزال متأخرا ، كان المرضى لا يكاون امر العناية بهم الا الى السحرة والمتطبين الذين لم يكن لمجهودهم فائدة الا لمن يواتيه الحظ ، بيد أنه منذ اللحظة التى وجد فيها على التشريح ، وعلم وظائف الأعضاء ، وعلم تشخيص الأمراض ، كملوم مرتبة الى حد الكفاية ، فقد قام على اثر ذلك فن طبى وفن جراحى استفادا من اكتشافات تلك الملوم نتائج هامة .

وهكذا الشأن في الاجتماعيات ، وما بقى علم العادات منقوصا كيف يمكن أن تعرف معرفة علمية تلك القساييس الجديرة بأن تستخدم لاصلاح حال المجتمع الانساني أ أن السياسة والتربية الأخلاقية لم يقوما على كفاية من البحث والتروى ، أن اللين حملسوا عبء تأسيسهما لم يكونوا أكثر من أولئك السحرة ، وأولك المتطبين ، ولو أن قد حان مجيء اليوم الذي ستعرف فيه الاحوال التي تكون نتيجتها وجود بعض العادات في مجتمع ، أو زوال بعضها لكان في ذلك فرصة مواتية للعمل من طريق آخر

احسن وأجدى . وأذن كان يمكن ، في الحقيقة ، أن يطبق (فن المجتماعي) و (فن سياسي) بني كل منهما على قواعد علمية . ولن تكون نتائجها أقل شهرة ولا أقل انضباطا من تلك النتائج التي يمتاز بها ، اليوم ، فن الطب وفن الجراحة .

هاك ما يمكن أن يكون عملا علميا بحق فيما يتعلق بالأخلاق والعادات . أما ما عدا ذلك من ضروب البحث الأخلاقي فلا يعدو بعض آراء مضطربة ، وبعض تعبيرات بيانية تختلف درجة بلاغتها قوة وضعفا ولباقة وبراعة .

وبعض الفلاسغة يحكم على هذه الآراء بأنها مدعاة لخيبة الامل، فتجادلوا حولها بعنف .

أنها لقضايا محيبة للأمل ، وها هو ذا موقفها أمام مشاكل الحياة العملية : ولنعرض أن أحدا من خاصتى قد ارتكب بعض الحماقات . فأى موقف يتحتم على ال اتخذه بازاء ذلك ؟ النعين على أن آخذه بالشدة لكي يتأدب ؟ أم أتركه ضحية للعصوبات الطبيعية أواذا كان لى ابن فبأى خطة من التهذيب آخذه ؟ أيجب أن أعوده مصارعة الخطوب ؟ أم يجب أن اربيه على العسدالة والرحمة ﴿ واذا فدر لي يوما أن أكون مضطلعا نعب، من سياسة بلادي ، فما الذي يجب على نحوها لكي تتجه السلطات وجهة مو فقة ؟ ايجب على أن امنح صوتى لأولئك الذبن بعماون على صون الامن العسمام لا أم لاولشك السلين يوسعون دائرة المشروعات الاستعمارية ؟ أم للذين بحددون على هذا الاعتمار أو ذاك ، نظام الضرائب ؟ ايجب على أن أميل إلى القضاء على شرب الكحول ، وان قضى بذلك على بعض الحربات ؟ ايجب أن أميل ألى بظام استقلال الكنائس ام الى دبانة تسيطر عليها الحسكومة وتعتبر فساوتسته موظفين ؟ هذه المشاكل وكثير سواها بتعرض لها كل امرى، في حباته على الدوام ، وكل امرى، ملزم بان يتخذ حيالها موقفًا معينًا . وعند كل انسان شعور بأنه بمكنه اتخــاذ ذلك

الوقف . واذن ، فلا بد له من مبادىء معتبرة يمكنه أن يرجم اليها عند الحاجة . وهــذه الضرورة هي التي حفزت الأخلافيين من اصحاب المذاهب المأثورة الى وضع مبادئهم الأخلاقية دفعا سا عساه أن يعرض من هذه الاحتياجات . وماذا عسى الاستاذ (ليثي برول) أن يكون حوابه أذا ما سأله سائل ، في مثل هذه الأحوال المختلفة ، عما يكون من الصعواب أن يعمل ؟ أن الأسعادة (بيلو)وقيد دفق المناقشية في هيده السيالة بما بدل على شدة تاثره . وسيضطر المنطق الأسستاذ (ليغى برول) ان بتكلم هكدا: ١ ان الاجيال المقبلة سوف تعيش في عصر بلغ فيه علم العادات مبلغ الكفاية من التقدم . وانهم سيكونون في حوال الحاضرة . اما انتم يا ابناء هذا الزمان فما انتم سوى بواكير زمن لا يزال هو أيضا في دور طغولته . انكم لن تقدروا على أن تعرفوا معرفة علمية ما هو الخير لكم فيما يجد لكم من احوالكم ، اعملوا، اذن ، ما يبدو لكم انه الاحسن ، حسب ما توحيه اليكم طباعكم ، وسأثور تعاليمكم الأخلاقية ، خطأ كان ذلك ام صوابا ، على قدر ما يتيحيه الحظ » . وتلك ، بدون شك ، نتيجة مؤلمة ! انها على الأخص مؤلمة كمسا برى الأسستاذ (بيسلو) ، لأن نمسو الأبحاث التاريخية وعلم العادات الاجتماعي لا تقويان مشساعرتا الاحلاقية التي نستشمرها من طبيعتنا ومأثور عاداتنا ، بل يبدو لنا أن تلك الانحاث هي نطبيعتها عامل بعمل في هدم هاتيك المشافر واتلافها . انها تعرفني مثلا ان اصل مشاعري الأخلاقية ، كتلك التي تثور ضد الزنا بالمحارم ، انمأ برجع اصلها الى معتفدات البدائيين البعيدة عن المنطق بل البالعة احبانًا غابة السخافة . فهل تكون هذه المرفة مما سناعدني على تعوية كراهاتي النبيلة ضد الزنا) ومما يساعلني على السير سيرة حميدة متزنة ؟

ولنفرض اننا تابعنا ، على خير ما يطلب منها ، قواعد علم المعادات ، فهل ستكون قواعد هذا العلم حلا نهائيا للمشكلة الأخلاقية يهنع ظهورها في المستقبل بشكل مؤلم ؟

و فوق ذلك يقال ، وكم ردد هذا القول ، ان آمال الأسستاذ (ليقى برول) هذه انما كان منشؤها منطقية فاسدة .

ان الذى يجعل تكوين قواعد فن الطب سهلة ، نسبيا ، انها هو لاننا نجد فى البيولوجيا علما واضحا هو علم الصحة الجسمية. وعلى الطبيب ان يعرف ما هو الجسم الحى العادى المتزن ، وان يعرف عن الشخص الذى يعالجه ما فيه من كل ما هو مخالف لحالة الحى العادى ، وان يعرف الدواء الذى يعيد الى حالة الاتزان كل كائن غير عادى ، ان الهمة صعبة ، ولكنها ليست مستحيلة ، أن الكائن العادى هنا ، فى الحقيقة ، ممكن التحديد ، وعمل الأعضاء وتوازنها أمر يدركه العقل وليس موضوع جدال .

لكن هل هذا الوضوح متحقق في النظم الاجتماعية ؟ أنه لكي يعنى بجماعة ما عنابة علمية ، يتعين الوقوف على هذه الأمور:

- الحال التي يجب ان تكون عليها جماعة من الجماعات لكي
 مقال انها جماعة صحيحة .
 - ٢ _ فيم تفترق هذه الجماعة عن الجماعة الصحيحة ؟
- ٣ ـ بأى علاج يمكن أن تعالج جماعة غير صحيحة ، حتى ترد الى حالة الصحة ؟ وبدون أن تحل هذه المشاكل كيف يمكن تطبيق الفن السياسي الذي يريده الاستاذ (ليفي برول) ؟

ولهذا لا مناص ، هنا ، من مجابهة صعوبة خطيرة ، كيف يمكن ، في الحقيفة ، أن نحكم بصحة جماعة من الجماعات من غير أن يكون لدينا من قبل مبدأ أخلاقي محدد ؟ ها نحن أولاء نجد

فالسوفا يقرر أن الغاية من الحياة الانسانية يجب أن تكون هي السعادة وأن كان في ذلك جور على العقل وأهمال له ، وآخر يرى أن غايتها يجب أن تتجه نحو تقوية الضمير ، وتكميل المعارف ، وأن كان في ذلك تجاهل للسعادة ، وآخر يرى أن هذه الحياة يجب أن تضع نصب عينيها التزام الافراد حياة الطهر والقداسة ولو كان ذلك أهمالا لسعادتهم ولمعارفهم ، فهل يمكن أن يحسكم ثلاثتهم حكما متوفقا ، أذا أصدروا حكما ، على مدى الصحة في خماعة ما لا كيف يمكن التغلب على هذا الخلاف لا أنه مسيكون جماعة ما لا كيف يمكن التغلب على هذا الخلاف لا أنه مسيكون محتما للتغلب عليه أن يبرهن على أن الحياة الانسانية يجب أن تكون لها هذه الوجهة مثلا وأن ليس لها أن تتجه الوجهة الأخرى ، ولكن أين السبيل هذا أذا كانت مشكلة الأخلاق المألورة لا تزال ولكن أين السبيل هذا أذا كانت مشكلة الأخلاق المألورة لا تزال باقية دون حل ، ثلك المشكلة التي قرر الاستاذ (ليثي برول)

ومن أجل هذا ، كم دافع الاستاذ (ليقى برول): أن هذا الاعتراض أم يكن له ما يبرره ألا لأن علم العادات ما زال متأخرا ، أما عندما يتقدم ألى درجة كافية فسيصبح العلم بالصحة الجماعية بن الضبط إلى حد أن تبجتمع الآراء على حقائقه ، ولنسبجل هنا هذا التنبق ، ولنؤكد أنه يعتمد على عمل من أعمال العقيدة لا من أعمال العلم ، عمل من أعمال العقيدة يمكن أن يكون وأن لا يكون ، وسوف يكون في يد المستقبل وحده أن يحكم بما يمكن أن يكون أن من قيمة .

* * *

مهما بكن شأن هسلا الخلاف وهذا الجدل فان هنا حقيقة غير منكورة تبدو واضحة ، اذا كان مفكر جليسل كالاسسستال الإودى مازال يوالى جهسسوده والهسسستفاله بمشسسكلة

الاخلاق الماثورة محاولا أن يبرز فيها مذهبا من المؤكد أن أصوله (كانتية (١) ، فان أكثر أولئك الذين عنوا بالدراسة الاخلاقية بعد الاستاذ (ليڤى برول) قد انتحوا بتفكيرهم منحى جديدا .

ومن ذلك المنحى الجديد ما ذهب اليه (روه) في كتسابه (التجربة الأخلاقية) حيث يرى ان مشكلة الأخلاق المأثورة برمتها غير قابلة للحل ما دامت على وضعها المأثور ، بيد أنه يعنى بتحديد سيكولوجية من يبدو عمله أخلاقيا في نظر نفسه وفي أنظار الآخرين، انه يعطينا وصفه في ذلك العمل الثلاثي الذي يقع منه في كل حال تعرض : أنه يبحث في نفسه ، ويستخلص مشساعره العارضة ، ثم يطبقها عمليا لدرسها واصلاحها ، كما هو صنيع التجربي حين يختبر فروضه العلمية بمقارنة الظواهر ..

وعلى هذا النمط يعتقد (دوركيم) انه يوجد ، في كل جماعة ، وفي كل دور من أدوار التاريخ ما يسمى (الضسمير الاجتماعي): الذي يرجع تكوينه الى أصول شتى ، بعضها من لوازم الحيساة الاجتماعية دائما ، وبعضها الى حد ما يعتبر نافعا للجماعة في بعض الاوقات من أدوار ترقبها ، والبعض الآخر عارض وقتى وليس له أدنى استقرار ، وعلى هدى هذا الضمير تخضع الجماعة أفرادها لنمط من التربية الاخلاقية تختاره لهم ، أحيانا بطريقة لا شعورية ، وأحيانا بعد البحث والتروى ، ومن هنا تنشأ ، في نفس كل فرد ، طائفة من الالتزامات الحتمية التي لا يمكنه أن يتملص من ربقتها الا بنوع من انتهاك الحرمات ، والتي هي ، في الحقيقة ، حرية بأن مكون موضع طاعتهم واحترامهم ، بسبب ما للمبدأ الاجتماعي من سلطان على الفرد لا جدال فيه ،

⁽¹⁾ نسبة الى الغيلسوف (كاتت) •

وني هذا المعنى أيضا وضع الاستاذ (برجسون) نظرية تعد جديدة ودقيقة . أنه يضع فروقا بين أخلاق (الجماعات المفلقة ₎ وأخلاق (الجماعات المفتوحة) . أن كل جماعة خاصة انما تعمل على تقوية نفسها من أجل نفسها ، وضد الجماعات الآخرى ، ومن هنا تنشأ طائفة من النظم تهدف الى غرض ظاهر : تحقيق المحافظة على حياة الجماعة) . وهذه النظم تنشأ في كل جماعة ، وتنمو فيها كما يقول علماء الاجتماع . انها تكون ، في كل جماعة ، نوعا من القسان القانوني الخاص بها ذي الطسابع القدسي . بيد أن هناك نوءا من الاخلاق الانسانية المطلقة يستدعى ممارسة العدالة والرحمة من أجل الانسانية كلها ، دون فرق بين الأجنساس ، أو اللفات أو بين نوعي الرجال والنسباء ، أو بين الأوطان ، وهسذا النوع من اخلاق ليس منشؤه سلطان الجماعة على الأفراد . إنه ثمرة لنوع من الادراك الذاتي الذي يحدثه في نفوس بعض الصفوة. استمداد حيوى خالق . واعنى الصغوة الذين يقودون وراء خطاهم، تحت تأثير نوع من الاستشراف العلوى ، أولئك الذين هم إهل ا الا قتباس من نوره ، والسير على أثره .

أن مباحث كهذه لتعد جد مثيرة للاعجاب ، ولكنها جميعا على خطأ في بعض النقط ، أما أن هذا النوع من العمل الذي وصفه (روه) سابقا هو عمل المرء الذي يعتقد نفسه شريعا ويعتقدة الناس كذلك ، فهذا ليس موضع الشك ، لكن هل معنى هذا أن مثل تجربته الاخلاقية هده ستكون عصمة من الخطأ لمن يهتدى بهديها الى حد أنه أن يخدع قط ، وأنه ، في جميع الاحوال سيكون سلوكه و فق ما يجب ؟

وأيضا ليس ثم جدال في أن التربية التي يؤخسا بها أفرالا البجماعة هي ، بالنسبة للكثيرين منهم ، تتمثل في المشاعر الاخلاقية

التى يستشعرها الأفراد ، وفى الالتزامات التى يحسون بها بين جوانحهم ، لكن اذا صح الادعاء بأن هذه المشاعر الفائضة بهذه الالتزامات لا اصل لها سوى التربية التى يتالها المرء بعد ميلاده ، فكيف وبعاذا نفسر عدم القدرة على جعل حيوانات سهلة التهذيب كالقرد والفيل ذات ضمير اخلاقى كالذى ينمو سريعا عند صفار الاطفال ؟ وأيضا من ذا الذى يوضح لنا السبب فى ان هناك كثير بن من الأفراد يثورون على اخلاق بيئتهم داعين الى اخلاق اخرى تفايرها كل المفايرة ؟

وكذلك لا جدال في ان أخلاق (الجماعات المغلقة) تغاير اخلاق (الجماعة المفتوحة) . لكن هل هناك جماعة الا وهي تتجمع على شيء ما ؟ ان اخلاق جماعة صسيغيرة هي بالطبع ضهان شرعي ضد الجماعات الصغيرة المجاورة لها . بل ان اخلاق الانسانية اذا ما أصبحت جماعة وأجدة لن تكون الا أخلاقا ضد الطبيعة ، تلك العدوة الابدية التي يجب علينا أن نقهرها اذا كنا لا نريد أن نصبح حطاما تحت اقدامها ، وماذا نقول في ذلك الوقر الثقيل من الأحمال التي تعبط بها الافراد طبيعة جماعتهم المغلقة بأحكام ؟ اليس في هذا من أجل جماعة أخف وطأة على أفرادها ؛ لانها ليس لها من تعدهم من آجل جماعة أخف وطأة على أفرادها ؛ لانها ليس لها من تعدهم اعداء ، ولانها ستكون ضمن الجماعة الانسانية ، في وحدة تامة بين أفرادها من قوى وحشية ؟

وليسمح لنا القارىء بأن نعوج على ما كنا قد حاولنا البرهنة عليه منذ عام ١٩٣١م في مؤلفنا المسمى : (النوع وخادمه). أن ما يقوله علماء الاجتماع في أصل الأخلاق ومنشئها هو حق لا ربب فيه ، بيد أن هناك أمرا آخر لم بعنوا به العناية الكافية. أن ضمائر الأفراد تدين بالنصيب الأوفر فيما هي عليه لوجودهذه الالتزامات التي تطبع الجماعة بها روح الطفل ، باستعراد ، وبعد

أن يولد فيها . أن الأسرة ، والدين ، والمدرسة ، والبيئة ، والأصدقاء ، وتوانين البلد ، وتوانين الدولة ، وتوانين الهنة ، لهى المور تشترك كلها في اقتاع الناشىء بسلطانها ، وفي اشعاره بأن هناك ما يعد خيرا ، وما يعد شرا ، وأن هناك ما هو محتم ، وما هو محرم ، بيد أن هذه الالتزامات ليست هى كل شيء ، أن هذا الشمير الأدبى الذي يتكون الناشىء سريعا ، كما قلنها ، ولا يمكن أن يتكون في العجماوات الصالحة المتهذيب ، ما كان من المستطاع تكونه لولا هذه الاستعدادات القطرية التي ليس لعوامل التربية فيها سوى العمل على انهائها ، ومثل هذه الاستعدادات التربية فيها سوى العمل على انهائها ، ومثل هذه الاستعدادات التربية منها الى حد بعيد ، طائنة من الظواهر التي تماثلها وتتلام منها الى حد بعيد ،

ان الأنواع الحية مؤلفة من افراد ، وشانكل فرد من افرادها ان يولد ، وان ينمو ، ثم يموت ، وهذه الأنواع ان يستمر بقاؤها ما لم تقم افرادها يبعض عمليات خاصة ، وفي تكوين كل فرد ما يشمر بأن الطبيعة قد حصنته ضد هذا الخطر ؟ ولكن مع نوع من التحابل والسخرية وفي كثير من الأحياء يكون بقاء النوع مرتبطا بيعض عمليات طبيعية بسيطة : كانقسام الخلية الحية ، أو التبرعم أو البيض غير الملقع ، أو الاخصاب الاتفاقي بتلاقي لقاح الأنثى ولقاح الذكر ، أو الانتشار الآلي لحبوب اللقسماح ، أو صغار الحشرات ، ولكن بقاء النوع ، عند انواع أخرى من الحيوان ، يتخل صورا أخرى ، أن نوعها يكون عرضة للانقراض أذا لم تخضمه أو العن موجيمات من غرائزها القوية ، تلك الفرائز التي تحملها على الجد في تحقيق نمط اجتماعي خاص ، أن في تواوجها، وأن في تعمينها ، وأن في تبوينها عشها ، وأن في ارضاعها ، وأن في تضحياتها من أجل حماية وان أو من أجل تربيتها ، أن هذه الفرائز جميعها متشابهة ،

وهى تستدعى من الغرد كدحا يقوم به على حسابه الخاص من أجل تحقيق الخير الأعظم لصالح النوع ، ولا شك أن الطبيعة في هذا (أن مخادعة) وأن مخلصة) تطلى للغرد حبة الدواء بطلاء من الذهب أذ تقرن الأعمال التي يتحقق بها وجود النوع ببعض ضروب من الألم ، والنتيجة النهائية ، في كل هذه الإحوال هي دائما واحدة : أن الغرد يجهد من أجل نوعه دون أن يغهم بالضبط معنى هذا الكدح ؛ وكثيرا ما يكون في هذا الكفاح مخدوعا بأنه انما يعمل من أجل نفسه ،

ولنمتحن ، على ضوء هسانه الاسس الفطرية لاستعداداتنا الاخلاقية ، تلك الاستقرارات التي تدفعنا ، بوسساطة (المساركة الوجدائية) ، أو الرضا الاخلاقي ، أو تبكيت الضمير ، الى التباعلا عن الاضرار بسوانا ، والى معاونتهم ، أيعد هذا شيئًا آخر آكثر من أنه عبارة عن مبادىء جد عربقة في الانسانية ساعد على تأصلها التناء أحيال طويلة ، تربية اجتماعية تقوم من العادات الورائيسة مقام الأم ، والتي هي أصل الغريزة التي تعمل على أن تتخل من الجراد خداما النوع من أجل الخير الأعظم للحياة ؛

اتنا كنا نعد انفسنا ملومين لو لم نعرض لذكر المساكل التى ظهرت ، عنى هده الصورة ، في الفلسفة الحديثة الماصرة . ولكننا ايضا كنا بعد انفسنا ملومين لو توسعنا فيها ، تأكثر مما فعلنا ، أن دراستها ، في الحقيفة لا تكون جزءا اصيلا من موضوع بحئنا ، انها لا تكون منه الا بحثا ثانويا . ولو انه كان من المكن معرفة منبع المساعر الاخلاقية تماما لكان هذا موضوعا مهما ، دون شك . لكن هل هده الموفة بهدا النبع مستكون كافية ، يسوما ما كلامدادنا بما نحن بحاجة آليه من القواعد الأخلاقية ؟ ان اصحاب الماهب النشقة ، على اختلاف مشسساريهم ، مكنهم أن يقولوا ما شاءوا ، وأن يبرهنوا كيفها أرادوا ، وأن يشرحوا آراءهم حسبما

يتراءى لهم . بيد أنهم لن يقضوا بهذا على المسكلة الاخلاقية ..
رهل ستكون نظرياتهم مانعة من حاجة الفرد يوما الى أن يسال
في تلهف : (ما الذي يجب على أن أعمله لاكو ن على سنن الاخلاق؟
وأى موقف أقفه من الماضى ؟ وأى قرار حاسم أسسير عليه في الحال) ؟ ولعله من الحق أننا عندما نعرض مشكلة كهذه المشكلة الاخلاقية بتهية حلها قانما نكدع بالأماني المعسولة قدرتنا وحريتنا ومع هذا فان هذه المشكلة تلاحقنا كرفيق أبدى في كل لحظة من لحظات حياتنا . أن علم الهيئة يبرهن لنا على أن الارض متحركة ونحن بلا نشيط الا بأنها ثابتة من تحتنسا . وعلم النفس ، وعلم الاجتماع الجبريان يقرران ، ربما بنفس الظريقة ، أن مشسكلة الاختلاق الماثورة غير ذات موضوع ، وغير قابلة للحل . أننا من بعد الخلاق الماثورة غير ذات موضوع ، وغير قابلة للحل . أننا من بعد هذه العلوم ومن قبلها لعلى شعور بأننا نترنح أمام الضرورة الملحة اللعمل ، وصعوبة الاقدام علية .

(ان البلاغة الحقة تسمخر من علم البلاغة كمسا أن الأخسلاق المسحيحة تسخر من علم الأخلاق) . هذه الفكرة المسائورة عن (بسكال) حرية بمالها من الشمرة ، فليس النحاة هم اللين وضعوا اللغات ، لأنها كانت تتكون رويدا رويدا من الفسريزة الاجتماعية وتبعا للحاجة التي تستلزمها الحياة في المجتمع ، وبعلا ذلك جاء النحاة وضاغوا طرق استعمالها في قوانين وعملوا على نشرها ، وليس العروضيون هم اللين خلقوا الشعن ، أن الشعن كتعبير عن عواطف انسانية ، وليس وضاع قواعد الخطابة هم اللين خلقوا الفصاحة ، أن الفصاحة أنما تنشأ عن الرغبة القوية التي تلافع نأ حاجة من الحاجات إلى أن يترجم عنها ، وأن يقنع الغير بما يقول ، ثم من بعد ذلك يأتي علماء الخطابة ، انهم يلاحظون الطرق التي تكون قوائدها جزيلة في فن الخطابة ، ثم يضعونها في قواعد علمية ،

وليس الشأن في الأخلاق الا ما قلناه في هذه العلوم ، الد ليس الفلاسغة هم الذين اخترعوا اخلاق الناس ، ان اخلاق الناس انما نشأت في الكون كثمرة طبيعية للضرورة الناشئة عن الحياة في عمومها ، وعلى الخصوص الحياة الاجتماعية ، ولماكان هناك شروط بدونها لا يمكن ان تتحقق حياة اجتماعية كانت الأخلاق في كل زمان ومكان تتشابه في بعض نواحيها ، ولكن أيضا كيف نستغرب وجود اختلانات في هذه الأخلاق من نواحي أخرى مادام هناك أصول ، وبيئات طبيعية ، وحاجات ، وظروف تاريخية ، دائمة أو مؤقتة ، وكلها يعتبر غاية في التباين والاختلاف ، وهذا هي السبب الذي يدعو كل جماعة الى أن تعيش على نعط من الأخلاق خاص بها ، كما أن هذا هو السبب في أنه يمكن عمل (جغرافيا) و (تاريخ) للاخلاق التي هي اليوم ، والتي كانت فيما مغي مائدة و (تاريخ) للاخلاق التي هي اليوم ، والتي كانت فيما مغي مائدة

فى تلك الجماعات ، فقط ، هناك أيضا ، كان يوجد محل لفرصة تأسيسها على قواعد العقل ، ولم تكن تلك الفرصة سبوى أولئك الفلاسفة الذين أخلوا انفسهم بذلك ، وعن هذا نشأت تلك المذاهبيه التى صنفنا أهمها ، وأبنا عن تنوعها وعما فيها من نواحى القوة ونواحى الضعف ،

ومن العسير البحث عن قواعد لتنظيم الساوك الأخلاقى، ان الشهواته السياسية والدينية لها مكانها في هذه الناحية ، ومن ثم نشأت تلك الاختلافات المهمة التي تسود اليوم بين البساحثين الذين تخصصوا بدراسة هذا النوع من الفلسفة ، ولكن من حسن الحظ، كذلك أن (الاخلاق الحقة تسخر من علم الاخلاق) ،

ولكن هل يمكن القول بأن تلك الجهود الهائلة التى بدلها الفلاسغة في الماحية الأخلاقية تعتبر عقيمة تماما ؟ ان قولا كهذا ليعد نهاية في الظلم ، ان عمل الفلاسفة وان لم يؤد الى تكوين مذهب كامل تام الانسجام فقد توصلوا في الحقيقة الى استخلاص حقائق بنسجين بعضها مع بعض ، انها حقائق تلخص التجارب الأخلاقية للانسانية على مر القرون ،

وهذه الحقائق يمكن ان توضع تحت نوعين مختلفين ؛ الحدهما الإخلاق الذاتية ، والآخر الأخلاق الوضوعية ،

أما حقائق الأخلاق الذاتية فقد كانت معروفة ومشهورة منسطة اقدم العصور . وكانت تروى ، على مر القرون ، عن كبار الأخلاقيين ما بين شرقيين وغربيين . كانت تلك الحقائق أشبه بالصرخة التي تنبعث في صوت الحكماء :

١ .. لا يوجد خلق طيب بدون ارادة طيبة .

والارادة الطيبة تعتمد على امرين : مجهود صادق في كل أموم من الأمور لاستبانة ما هو الأجدر بأن يعمل ، ثم ارادة منضبطة لكى ينفذ بالفعل ما اظهرت الروية انه الأجدر بأن يعمل ، هــذا هو الشرط الضرورى فى كل عمل أخلاقى . بيد أن هذا الشرط لا يكفى دائما ، أنه حتى مع خير أوادة فى الدنيسا قد يكون الرء عرضة للضلال أذا لم يكن عالما تماما بخيرية ما يريد .

٢ - ليست السعادة ممكنة بدون السلام الروحي .

والعصول على هذا السلام ، هو بدوره مشروط بشرطين : انه لفين ممكن أن يسبعد المرء به دون أن يكون مطمئن النفس الى أنه قد تحرى ، جهد طاقته ، لكي يستنير في قصده دائما ، وانه ينفل ما بدا له أنه الخير ، وأيضا لا بد هنا من أمر آخر يراعي وهو أن اتكون رغبات المرء دائما معدلة وفق الظرف الذي يكتنفه . ان من يشمن أنه في عمله منقوص الحظ من الارادة الطبية لا يمكن ان يُشْمَعُرُ نَحُو نَفْسُمُ بَغْيُرُ المُّقَتُ وَالْاحْتَقَارُ . أما ذلك الذي يُشْعُنُ بأنَّهُ وراد الخير جهد طاقته فان شعوره نحو نفسه مسيكون شعون تتسلط عليه رغبات ليست على وفاق مع الظرف الذي يحف به بَكُوون حياته كادرة قاقة ، 14 ذاك الذي لا يرفيه في هيء الإنج سعدود طاقته فانه يحيا حياة سامئنة ، وعلى هلا المنى ذكل امرىء يستطيع أن يكون الصائع الذي يصوغ بيده منعادته الخامة ، أنه يكونه بما يبديه من حرص على حسن مسيرته وساوكه ، انه يكونه بما له من مهارة يستطيع بها أن يهذب مطامحه ويعد لها . ٢ - لا حكمة بدون قناعة:

من المؤكد أن القناعة ليست فضيلة دائما ، واذن قليس من المحكمة أن يرضى المرء بأمر يكون فى طوقه أن يتفاداه ، أنه لواجب كما قال (مترلنك) أن يعرف المرء (القرع على كل باب يؤدى الى المثل الأعلى) ، أن أى بحث وراء الصحة ، والفنى ، والجمال ، والمجد ليس بمحرم على الحكيم ، فقط ، عندما يحدث ما لا مفى من حدوثه ، فأنه يجب أن تعدل جميع الرغبات على وفاق ما حدث ، لأمر ، أذن ، يكون كما قال (ثينى) : (أن الصراخ والاسترحام

والبكاء ليس الا ضعفا) ، وان ذلك الذي يصرخ أو يبكى أويتضرع أن يعمل شيئًا أكثر من أنه يزيد في آلام نفسه .

تلك القضايا الثلاث يعرفها جميع الحكماء ، بيد أن هذا لا يكفى فمن الممكن أن يكون للمرء ارادة طيبة ثم لا يمنع ذلك من أن يخطىء في سلوكه كلما شرع في عمل من الأعمال ، فهل استطاع تغكير الفلاسفة أن يعمل شيئًا لجل هـــــلا المظهر المتناقض ؟ وهل نجح تفكيرهم في تحليل الخلفية الذاتية الالكي ينهزم هزيمة مؤلة أمام محاولته تحديد قواعد للاخلاق الوضوعية قابلة للتطبيق ؟

ويمكن القول أيضا ان تفكير أولئك الفلاسفة قد نجع في ذلك أنى حد ما . حقا أن النتائج التي انتهى اليها أقل متانة من تلك النتائج التي تكلمنا عنها آنفا ومسع ذلك فانه لظلم سبين أن تعتبر علك النتائج كلا شيء .

杂涤券

انه لمحبب الى النفس أن يوجد في مذهب أخلاقى دليل على صحة المبادىء الاخلاقية لا ينازع فيه منازع ، وبه تبسدو اللك المبادىء كحقائق منضبطة وقابلة للتطبيق في كل زمان والكان ما يكون مريحا أن نرى قواعد من هذا النوع ميسرة لمنا انها تسمح لكل ذى ارادة طيبة بأن يحل جميع المقدات وجميع المنازعات التي تعسرض له حول الواجب ، ولكم صيعت عمود الديح لكثير من هذه الآراء! وكم ظهر عند الاستعمال انها فارغة ا ولنتامل المثل الآتية : (لا تعسامل النساس بما لا تحب أن يعاملوك به) . اذا علمت مثلا أن حاسبا سرق مبلفا ما من رئيسه الفنى اللى يجهل ما حدث ، فهل يكون واجبى أن أسدل بسكوتى صترا على يجهل ما حدث ، فهل يكون واجبى أن أسدل بسكوتى صترا على تاك الجريمة ؟ وهل ، بالقياس على هذا النزم السكوت عنسدما أعلم بخيانة امراة زوجها ، او بخيانة رجل زوجته لاننى أنا نفسى أكره أن بشتهر مثل ذلك عنى ؟

(اعمل بحيث يمكن أن يكون عملك قانونا عاما) . وهنا نقول: وما الذي يقنع المرء بأن هذا التشريع أو ذاك يستنبع نتسائج مستحيلة الحصول ؟ هل هذا فكر منطقى خالص ؟ اليس هذا » بالاحرى ، مجموعة من التصورات التي يمكن بسهولة أن تعزي الى تأثير البيئة التي نشسسات فيها ؟ أنا ، مثلا (لا أبيح تعدد الزوجات) . أننى ، أذن ، سأعد كل جماعة تسير على هسانا التشريع : (لكل رجل أن يتزوج أكثر من واحدة) جماعة وضيعة الاخلاق ، لكن هل يعد من المنطق مثل هذا الحكم ؟ اليس هناك جماعات عاشت ، ولا تزال تعيش ، تحت نظام تعدد الزوجات ، دون عائق أن تطام عياتها ؟ وأية استحالة نراها في نظام حياة الله المناه أن تعابئ الجماعات التي من شرائه الإساسية ، مثلا أن تعابئ عقوبة الإعدام من أجل بعض أنواع من السرقات مهما كان شائها ؟ وأن ابناد الواليد الذين يولدن مشوهي الخلقة ؟ وأن أية جماعة مؤسسة على تشريعات كهذه أن تكون مستحيلة أن عاداتنا علينا مؤسسة على تشريعات كهذه أن تكون مستحيلة أن عاداتنا علينا

- ــ (أيعطى كل أمرىء على قدر حاجته) ولكن من له حاجات. اكبر لا يعمل شيئًا .
- __ (اكل بحسب ماله من اعتبار) فهناك من له اعتبار ولكن قليل المارة .
- -- (أيعطى كل بحسب عمله) ولكن هناك اختلافات في القدرة العقلية والجسمية والخلقية .

هكذا الحال: كلما نادت أخلاق بأنها قد توصلت الى عبارة من هذا القبيل مضبوطة ضبطا تاما فان هذه المشكلة تعترضها. ان الأخلاق ، اذن ليست علما رياضيا ، انها تتحقق ، بعبدا عن التجارب ، في عالم المجردات الخالصة .

بيد أن ذلك ليس معناه أن البحث في المسكلة الإخلاقية الموسوعة كان باطلا وعقيما . أنا هو اعتياد الهارة الغنية

نستنيرة بالتجربة ، وتلمس سبيل النجاة . ان الأمر هو على هذا، تماما ، في الاخلاق الموضوعية . انها تلقى الضوء على بعض الحقائق المتألقة ، وتلك الحقائق كافية في أن يعرف المرء الذي له حظه من الارادة الطيبة أي طريق رئيسي يجب عليه أن يوجه فيه سفيئة حياته ، بيد أنها لا تكفى دائما في جميع الظروف والأحوال لتعريفه ما يجب عليه أن يعمله لكى ينجو من الفرق .

حقا ، انه ليوجد في الأخلاق الموضوعية ، كما يوجــــــ فيَّ الآخلاق الذاتية ، بعض قضايا تفرض سلطانها على العقل بقوة لا تقاوم (بدون الجماعة لا يوجد ناس) . تلك العبارة المعروفة (لبخنر) تلخص ما رأى طبقات من الفلاسفة انفسهم مسوقين الي تأييده • لنفصل فردا بعيدا عن كل جماعة • انه سيجد نفسه مكتنفا من الصعوبات بما يتعذر معه الحياة ، اللهم الا في ظروف ثاذة . كذلك (بدون الخلاق لن تكون جِماعة) . وكيف يتاتي ليني الانسان أن تربطهم رابطة الحياة المستركة ؟ وكيف يتاح لهم ألمساهمة فيها بتقسيم الأعمال ؟ وكيف يستطيعون أن بشيدول بالنسبية الى الأمور الضرورية التي تتطليها حياة الجماعة . بين أنه يعد من غير المكن أن توجد حياة أجتماعية بدون أن يكون فيها قدر ما من العدالة ، أو من الرحمة ، أو من الأعمال التي تبدو كما أي كانت صادرة عن هاتين العاطفتين . أن من يرضى لنفسه بأن يكون ظالما وشريرا يستبيع لنفسه ١٠١٤ن ، أن يجر الى نفسسه المغانم على حساب الجماعة ، عاملا بذلك ملا هو مجلبة لتدميرها ، اله اذن يسلوكه هذا يعتبر جاحدا واحمق .

أما بالنسسبة الى ذلك الذى أتيع له أن يفهم أن السعادة المحقيقية أنما توجد فى السلام الروحى الذى ينشأ من سروره بنفسسه ، من ناحية ، ومن اعتدال رغباته ، من ناحية أخرى ، بقول أنه بالنسبة اليه أن يكون هناك شك فى هذه الحقيقة الأخيرة: (أن الجماعة التى تتوق اليها نفس الحكيم أنما هى الجماعة التى

بقوم اساسها على اتحاد تام بين افرادها يسعون اليه ما استطاعوا الى ذلك سبيلا) ، ان جماعة كهذه ان توجد ما لم يشعر افرادها بأن كلا منهم غير معامل من الآخرين معاملة شاذة فاسية ، انها ان توجد ، اذن ، ما لم يطبق كل قرد من افرادها ، من ناحيته هو، ذينك المبداين اللذين ابان عنهما (شوبنهور) :

١ _ (لا توقع ضررا بأحد) •

٢ _ (على الضد من ذلك) ساعد الآخرين باقصى ما تستطيع من
 قوة) .

ذاك هسو ما لا يسمح لنا الذكاء المستنير بتجارب القرون والاجيال أن تجهله ذاك هو ، أيضا ، السبب الذي من أجله يوجه، وجهة خاصة ، سكان سغينة الحياة . ذاك هو ما أمكن أن تستخلصه الأخلاق الوضوعية من حقائق مؤكدة ، أنها ترلم لنا خط السير ثم تكلنا بعد ذلك إلى ما لنا من تجربة واحتياط .

ويجب ، في الحقيقة ، أن نسلم بهذه الحقيقة : أن الشأن في الأخلاق كما هو الشأن في علوم الطبيعة ، أنها لا يمكن أن تكسون يوما ، موضوعة على صورة كاملة تماما .

ففى كل دور تاريخى معين ، وفى كل لحظة من لحظات الحياة ، يجد افراد كل جماعة انفسهم تجاه طائفة من المشاكل الحيوية ، وهاتيك المشاكل مرتبطة بالحالة التى توجد عليها الجماعة ، حالتها الباطنة وحالتها الظاهرة ، وفى هذه الناحية ما يشمل حالتها الاقتصادية وحالتها السياسية ، وحالتها الدينية ، وحالتها العمرانية ، وحالتها الدولية ، وحالتها الوطنية ، وحالتها الامرية ، ونظام المهن فيها ، الى غير ذلك من الحالات ، وفى كل زمن نجد اصحاب الارادة الطيبة يبحثون عما يجب أن يعملوا للابقاء على الجماعة ، ولتحقيق التقدم الاجتماعى ، والسلام الانسانى ، اعنى الشروت المادية الأوفر قائدة فى تكوين حياة هادئة صافية ، انهم يبتاعون بعض العبارات ، ويشرحونها ، ويعطونها فى أكثر الاحيان صورة قواعد ، أنهم يضعون منها تعاليم اخلاقية مطلقة، وحسبما يعرضونها للعمل ، نراهم ينقذون ، ولو مرغمين ، تلك التجارب الاخلاقية التي لقت (روه) اليها انظارنا ،



. الفلاصة

ان التفكير الفلسفى كاف فى أن يعطى وجهة عامة الساواد . وبعد ذلك يجب أن يترك الى بديهة كل أمرىء الحل الخاص الذى يختاره لكل حالة تعرض له .



مفحة	الد							ـــوع	الموض	
						فيقة	ة والحا	, الفلسفا	مقدمة في	
٥	***	•••	***	***	•••	حمود	حليم م	بسد ال	للامام ع	
						4	, الشكا	لُوُلف عن	مقدمة ا	
51		•••	***	1	اليها	تؤدي	التي	فوالمشاعر	الأخلاقيا	
							نداهب	لأول : الم	القسم ا	
₩.	•••	***	•••	•••	تينية	701 -	انيـة .	ـة اليونا	الأخلاقي	
٠.	•••		***		•••	•••	سقراط	مذهب س	• .	
31	•••	•••	•••	•••	•••	طون	أفسلا	مذهب	•->>	
• 0	***	•••	•••	•••	•••	•••	رسطو	مذهب ا	•	•
1.5	•••	•••	***	•••	•••		ابيقسور	مذهب أ	•	
115	•••	•••	•••	•••	•••	قين	السرواة	مذهب	•	
								لثانی: ا		
179	•••	•••	•••	•••	•••	•••	بيحية	سلا _	اليهودية	ì
144	نرب	لى ال	حية ا	لسيه	دية ا	اليهو	لتعاليم	انتقال ا	•	
1 = "	•••	•••	•••	قيون	الحقي	ىية	السيح	فلاسفة	•	
105	***							مفكرو أا		
4.7	V	2	حديثة	غة ال	الغلس	ئى فى	الإخلاز	الثالث :	القسم	
۸.۲	***		حديثنا	غة ال	الفلس	ى فى	الأخلاق	ما بعد	•	
444	***	•••					-	الساداه	-	
AFY	(٠٢.	- 1	نین ۹	القر	قية في		المذاهب		
717	•••	•••	•••	•••	•••	•••	***	ات عامة	ملاحظ	

پ رقم الایداع بدار الکتب ۷۹/۳۹۰۱ پ الترفیم الدولی ۱۲۸ – ۲۹۲ – ۹۷۷

الثمن وء و شا

